زدني علماً

ماري مادلين دافي

مَعْرِفَةُ الذّاتْ

ترجمة

نسيم نصر

منشورات عويدات
بيروت - باريس

مَعْرِفَة الذات

ماري مادلين دافي

مَعْرِفَة الذّات

ترجَمة

نسيم نصر

منشورات عويدات
بيروت - باريس

الطبعة الثالثة ١٩٨٣

مقدمة الطبعة الثانية

في هذه الطبعة الثانية من كتاب معرفة الذات ، تبدو وجهة النظر ، في الفصول الجديدة ، مختلفة ، لأنّ المسائل عُولجت في شكل أكثر ذاتيّة . وقد كان لاختلافنا الى المناسك المسيحيّة وغير المسيحيّة والى مدارس الحكمة ، خلال السنوات الأربع الفاصلة بين الطبعتين ، بعض الاختبار . ولكنّه اختبار نسبي ؛ إذ كان يجب ان يعيش المُختَبِر في الداخل لا في الخارج ، لكي تتوفّر له معرفة حقيقيّة . ومع ذلك ، فللنظرة الملقاة من الخارج أفضليّة بقائها دائماً جديدة وحُرّة . فهي تتجنّب شِراك العادة ووطأة المؤثّرات . ولكنّ هذه الاحتكاكات المختلفة لم تفعل أكثر من أنّها أكّدت ما كان يلهمه حدس سابق .

لقد كان التحفّظ والتهيّب ، سابقاً ، بالنسبة الى موضوع يُعتبر أساسيّاً ، يعطيان هدفنا تعبيراً خارجيّاً . فليس من المُستحسن ان يتحدّث الانسان عن توجيه نهجه الخاص . لذا نعود الى التذكير المتكرّر الذي قام به مؤلّفون أولوا رسالتنا

هذه ثقتهم . قالوا : لا بدّ من ان تأتي ساعةٌ يجد فيها الانسان نفسه مُجبراً على ان يُعبّر عن تفكيره بداهـــةً ، متحمّلاً مسؤوليّة ما يكتب ، مع علمه بجهله الخاصّ .

بقدر ما تنمو المعرفة وتحاول إثبات صحّتها ، بقدر مـــا تتجمّد الشكوك التي كانت في مـــا مضى متدافعة . وهي ذي المسألة الأساسيّة تطرح نفسها : هل يستطيع الانسان التوصّل الى معرفة ذاته ؟ إنّ تحقيق هذا التوصّل مضمون بالنسبة الى بعض الأشخاص المميّزين . أما الأكثريّة فليس لها غير الاكتفاءِ باقترابٍ نسبيّ إليها . وفي هذا ما يكفي لأن نفهم ان معرفـة الذات هي المحاولة الوحيدة التي تستحق محاولة سلوكها .

إنّ ندرة انجاز كامل ، تتأتّـى عن عجزٍ في سماحة العطاء أكثر ممّا تتأتّـى عن تقصيرٍ في فقدان الحريّة الشخصية . وفي منعرج كهذا ، يجب ان نفتّش مختارين عن رفـــاق الطريق ؛ فالطريق دائماً منعزلة . لذلك يجب ان نجد مرشداً يقود خُطانا في طمأنينة عندما نجتاز المواقف المحفوفة بالمخـــاطر ؛ ولكنّ المرشدين نادرون وقلّما يتوفّر لنا اعتمادُهم . وكثيراً ما يكون من الأنسب الاقتناع بأن نبـــاشر اشتغالنا في البحث ومتابعة سيرنا فيه ، في وحدةٍ تتفاوت شدّتها بين حين وآخر ، عارفين

ان المرشد الأفضل موجودٌ في قلب كلّ باحث . وهذا ما يفعله العصفور ، فإنّه ما ان يستكمل اندفاعة جناحيه ، حتى يترك عشّه ساعياً بنفسه الى تحصيل قوته .

وعندما تضعف « الأنا » ، التي يطهّرها ويحرّرها انعدام الحاجات ، يخرج الانسان من ديجور ذاته وسجنه ، بحثاً عن معرفة الذات . ولكن سرعان ما يترجّح في بُعدٍ آخر لا ازدواجيّة فيه . وفي إغراءة الوحدة ، التي عرف أنّها ضوءُه ونظامه ، ينطلق في جمال الكون الذي يُعينه في تحليقه نحو التألّه . ومن الآن فصاعداً ، لن تعود لنظره سيطرةٌ تبدّد انتباهةَ ذهنه فيخاطر دائماً في ان يبتدىء حواره . هكذا ، يصبح هو الحبّ ، محبًّا ومحبوباً . فيمكن ان يُحسّ بالحاجة الى العزلة والسكوت ليتذوّق الفرح ، لأنه يعرف انّ العملَ تاعسٌ دائماً بفعل حدوده . من جهة أخرى ، ثمّة الذين عندهم جوعٌ الى المطلق ؛ أمام هؤلاء يستطيع الانسان ان يتلقّى شهادةً فيصف ، ان لم نقل طريقه المرسومة ، فلا أقلّ من تنويهٍ بتوجيهه . وفي هذه الحال ، يحرّكه إشفاقٌ لا حدود له .

هذه هي المواضيع المختلفة التي سنتناولها في هذه الطبعة الثانية . وسنتناول كذلك البُعدَ العقليّ المحض . وسواءٌ أأردنا

هذا أم لم نرده ، فإنّه بعدُ صعب النسيان . إذ لا بدّ من يوم يصطدم فيه الانسانُ نفسه به . من هنا ، يجب ان ينظر ، بصورة جديدة ، متفلّتة من الرقابـــة ، والعوائد التي ورثها بوصفها ارث سلالته ، ودينه ، وثمرة التوجيهات التي تلقّاها في حداثته .

كلّ كائن يملك شمساً داخليّة في ذاته ؛ والمهمّة الرئيسيّة هي أن يكتشفها ، وأن يلتحق بها حتى الالتصاق لكي يستطيع أن يصير كلّه شمساً . فالفلسفة الطاويّة(١) تشبّه الانسان بإناء فيه زهرة من ذهب . ولا فرق في أن تكون شمساً أو زهرة مضيئة تنمّ عن كنز مخبوء ، فالذات مغطّاة ببراقع . معرفة النفس إذاً هي القدرة على ان يراقب الانسان طبيعته الأصلية ، وأن يبقى أميناً لها ، كما يقول يعقوب الرسول « إذا سمع أحدٌ الكلمة ولم يضعها موضع العمل ، فإنه يشبه رجلاً تأمل وجهه في المرآة ، حتى نسي مَن هو » (١ ، ٢٣) .

إنّ أصالة معرفة الذات ستبقى دائماً تجرّداً من طاقة المعرفة

---

(١) فلسفة دينية ، قامت ، في القرن السادس قبل المسيح ، على تعاليم المفكر الصيني لاوتسو ، الذي دعا الى عبادة الأرواح والطبيعة والى التعبّد للأقدمين . (المترجم)

والمحبّة ، سواء انتهت الى تألّهٍ يحمله كل كائنٍ في ذاتـه ، أم بقيت على مستوى واحدة من مراحل الشوط الكثيرة . فكلّ انسانٍ يباشر خطّةً دقيقة التعبير عن شخصيّته . ومع انّ طرق التوصل لمعرفة الذات لا تتماثل أبداً ، فإنها كلّها تشترك في وحدةٍ متجانسة . فضمير الشمس الداخليّة النيّر ، وزهرة الذهب، في الذات: وهذا هو المَعْرِض المجمل للمعرفة الحقيقيّة. يبقى ، أن رهان المعرفة الحقة ، كامن عند الوعي النيّر في النور الداخلي ، عند الزهرة الذهبية ، وعند معرفة الذات .

تمهيد

نريد أوّلاً أن نحدّد موضوع معرفة الذات . ومن خلال أبعاده ، يبدو ضروريّاً تعيين الحدود مع تحديد محتوى ما نرمي اليه .

انّ دراسة « الوضع الانسانيّ » هي دائماً مطمح الأفكار . لقد حاول مونتين ان يقترح معرفة صائبة ، بعيدة عن النظريّة المفترضة بقدر ما هي بعيدة عن الموسوعية لكي « يعرف الانسان ان يُصلح أمر حياته وأمر موته » (محاولات ، ١ ، ٢٦) . فكان وهو يصف الانسان ، يصوّر نفسه بنفسه ؛ وكان ، وهو يبحث لمعرفة نفسه وللتعريف بالطبيعة الانسانية ، يكتفي بأن يصف نفسه في فضائلها وأهوائها وأن يرسم خطوط وجهه الكبرى ويدرس انعكاسات بحثه عليه ، وبعبارة موجزة ان يعرّف بذاته . ولم يكن مضطرّاً الى ان يدافع عن صواب طريقته لأن « كلّ انسان يحمل في ذاته صورة كاملة عن الوضع الانساني » (محاولات ، ٣ ، ٢) .

هل الانسان مجرّد جسد بالٍ يُولد مستضعَفاً للعاهات ،

حتى انّ عدداً من الحيوانات موضوعٌ في متناول حاجته الى الحماية ، وحتى انـّه مضطرّ الى تلقي تعليمٍ لمعرفـــة كيف يتغـــذى ، وكيف يكتسي ، وبكل بساطة كيف يعيش ؟ وفي هذا الصدد من الكلام تكلـّم لوكارون مُلحـّاً على عرض الضعف الطبيعيّ الكائن في الانسان بالنسبة الى الحيوانات ؛ لأنـّه تعلم منها فنّ البناء ، وتنظيم العيلة ، والمجتمع ، والبيت ، والجمهورية . وقد أخذ لوكارون ، عن أوفيد ، ما أسماه امتياز الانسان ، في حمل « قامة مستقيمة ، ناظرة نحـــو السماء ، مصدره » . أما مونتين فانـّه يهزأ من هذا الوضع الامتيازيّ ويتحدّث عن الحشرات التي تملك نظراً مقلوباً ، ومع هذا ، فهي تنظر الى السماء ؛ ومن جهـــة أخرى ، فالجمل والنعامة يحملان عنقاً يمتدُّ الى أعلى من الانسان ! وقد استوحى مونتين ، من بلوتارك ، الملاحظة التي عبّر فيها عن أنّ البون بين انسانٍ وانسان ، أكبر منه بين حيوان وحيوان . والى هذا يمكن أن نضيف : انه اذا كان كلّ حيوان يستجيب الى شرط وجوده ونهايته ، فان الانسان لا يصدع لهذه الاستجابة .

إن بنية الانسان مثلـّثة : فهو جسد وروح وفكر ، أو بتعبير آخر جسد ، وروح دنيا ، روح عُليا . وانه لمن المفضّل ان ندع القسم الأول لنعمل ، قبله ، على مبدإ الفكر . وستتاح

لنا فرصة العودة الى هذه التعابير عندما ندرس اكتشاف الذات الذي ينطبق على اختبـــار الأنا كتحرُّر . ولهذا فانّ معرفة الذات تبدو دعوة الى الحكمة . من ضمن هذه الناحيـــة تبدو معرفة الذات ملكاً للفلسفة ، شرط ان تبقى الفلسفة أمينة لذاتها . وتقتضي هذه المعرفة ان يكتشف الانسان نفسه ، وبهذا الاكتشاف يصبح خـــالق ذاته . وهذا الخَلق لا يتجلّى في النظام الفكري ؛ أو بشكل أوضح ، الخلق الفكري أو الفنيّ ليس هنا غير الرمز ؛ كما لا يُثبت وجـــوده حتى في التكامل الخُلقي . أمّا عزمه الفاعل ، فهو شيء آخر . ولكنّ المعنيّ بالبحث هو ترفيع الكائن بكامله نازعاً نحو الحياة الخاصة بالكائن الجديد ، على حدّ مـــا تكشّف لنيقولا بيرديف ؛ والفعلُ الخالق يبدو كنافذةٍ فُتِحت عبر الضرورة الملحّة . ومن أجل هذا لا تحتمل معرفة الذات أيّ تفكير في عجز الانسان عن الكمال ، وفي بؤسه ، بل تختبر عمق الحقيقة الانسانية ، عالمةً انها لا تقدر على بلوغ ذلك العمق إلاّ بالتغيير . ومعرفة كهذه تنتهي الى اكتشاف معرفة الانسان [1] .

---

(١) أنظر ، بصورة خاصّة ، نيقـــولا بيرديف ، معنى الخليقة ، باريس ، ١٩٥٥ ، وسيرة حياته ، باريس ، ١٩٥٨ .

وهذا البحث لا يحتمل ازدراءً ولا تنكّراً من قِبَل العالم ؛ والعالم يفرض حدوداً ؛ فمن المناسب أن نخترقـــه فقط بكلّ حريّة . وفي تحقيق الانسان ذاته ، يستكمل خلق العالم ويفرغ منه بدقّة . ومن أجل هذا ، رأى نيقولا بيرديف أنّ الفعلَ الخالق يتمثّل مع مُتناوَل ما وراء القبر ؛ وبما انّ الانسان موجّهٌ نحو نهاية العالم ، فإنّه يُعلن عن أرض جديدة ، يعني عن أرض يتمثّلها في صورة أخرى؛ فيكون الانسان صانع هذه الصورة المستحدثة .

ومنذ العصور القديمة ، بدأ الفلاسفة يبحثون عن استطاعة الإمساك بهذه الرؤيا الفكرية ، التي ملكها الانسان . فسقراط ، وأفلاطون ، وأفلوطين قدّموا تعليماً صالحاً لكل العصور . وإذا لم يكن لنا من مرشد آخر ، فهؤلاء أكفياء عرفوا كيف قادوا الافكار . ومعظم الفلاسفة حاولوا ان يتناولوا الانسان موضوع فكر ، فديكارت ، ومالبرانش ، ومين دي بيران قد خصّوه بتأملات كثيرة . أما ماكس شيلر فيلـــحّ على إبراز فائدة الانتروبولوجيا ، بينما الفيلسوف الكبير الروسي ، نيقولا بيرديفٌ ، يكشف عن أهميّة معرفة الانسان نفسه بنفسه ، مُعيراً هذه المعرفه اهتماماً أكــــبر من اهتمام أي مفكـّر آخر

معاصر . وأخيراً ، فسيكولوجيا الأعماق ، وفلسفة الأحداث، وهما فلسفتان لا سبيل الى فصلهما عن تاريخ الأديان ، أتاحتا للباحث تحديد وضع الانسان في قلب حقيقته ومصيره .

وعلى الرغم من أهميّة معرفة الذات بوصفها علم الانسان ، فانها قلمّا تلفت الأفكار الى الاهتمام بها . وهذه حقيقة أقرّ بها باسكال مع بعض الحزن إذ قال :

« اعتقدت أنني سأجد ، على الأقل ، كثيراً من الرفقاء في دراسة الانسان ؛ لأنها الدراسة الحقيقيّة الخاصّة بالانسان . ولكنني كنت مخدوعاً ، فقد وجدت دارسي الانسان أقل من دارسي الهندسة » .

وإذا كان عدد محقّقي معرفة النفس قليلاً ، فان هذا لا يعني ان هذا العلم هو من نوع السرّ الذي يجب الكشف عنه . فأعجوبة الكائن ليست أعجوبةً إلاّ في حالة إنعدام الوسائل الصالحة للكشف عنها . ومن الملائم لتناول هذا العلم ، أن يضع الباحث نفسه خارج الحواس وخارج المفهوم . ففي مستوى علم الذرّة والالكترون ، لا تستطيع العين أن تتبيّن شيئاً ، وكذلك ، في الكائن دقائق تبقى غير مرئية ، وهي دقائق لا يُستطاع التنبّه لوجودها في حدود عادية . واشكال الوجود ،

المنظور وغير المنظور ، هي بمثابة اشكال طاقـــة متكاملة ومتناسبة . وداخليّة هذه الأشكال وخارجيّتها تتمثل كعالمين متمايزين ؛ ولكي نعبّر عن عالم الخارج ، كلُّ وصفٍ يظهر أنه ملائم . أمّا في التعبير عن عالم الداخل ، فنحن مضطرون لاستكشاف أعماق لا حدود لها تقريباً . واختبار هذا العمق لا يُترجَم إلاّ بالصورة ، فالرموز وحدها تستجيب لهذا البُعد .

ومعرفة الذات تتمثل كبحث في حسّ الحياة ، وبحث في الانعتاق ، يعني اكتشاف الحقيقة ، حقيقة تظهر وتتجلى بصورة دائمة الجِدّة . وبانتهائها الى الحكمة ، تصنع معرفة الذات من الانسان كائناً حرّاً ، سيّد مملكته بالمعنى الذي قـــال فيه رونسار ، سنة ١٥٦١ :

يرى أبُلونُ نمـــو الفضيلة
في كنه ذاتك ، أن تدركه
ومن يعِ ذاته ، سيّدها ،
مليك عظيم ، ولا مملكه [١] !

فالتقاليد الشرقية ، والفكر اليوناني ، واليهودي والمسيحي ، كلٌّ على طريقته ، يرى للانسان طريقاً تتيح له أن يكتشف في

(١) الترجمة ، شعراً ، من هنري زغيب .

ذاته عنصره الإلهي ، وأن يبعث فيه الحيـــاة بواقع معرفته وحدها .

في هذا الكتاب ، سنأتي غالباً على ذكر سقراط . إذ كيف ننسى انّ سقراط ، عندما صادف كزينوفون ، أوّل مرّة ، قطع عليه الطريق بعصاه وسأله قائلاً : « من أين تشتري الأشياء التي تحتاجها لحياتك ؟ » فأجابه كزينوفون : « من السوق » . وأردف الحكيم سائلاً : « ولكي تُصبح رجلاً محترماً ، أين يجب أن تذهب » ؟

فأقرّ كزينوفون بجهله . فقال له سقراط : « إتبعني ، تعرف أين » .

سنعتمد ، في هذه الدراسة ، طرُقاً متلاقية ، وتقديرات متتابعة ، محاولين الإبقاء على تلاحم داخلي . فبعض نقاط هذا البحث ، ستكرر مراراً . وإنما تعمدّنا هذا التكرار ، وأوردناه في صيغ مختلفة ، لأن من المستحيل أن تتحدد معرفة الذات دون معاناة تجربتها الشخصية .

١ الاستفهام وجوابه

ليس يحيا إنساناً ، من لا يسأل نفسه عن نفسه .
أفلاطون ـ أبولون ـ ١ ، ٢٨

إنّ معرفة الذات نتيجة استفهام . والانسان الذي يريد الاستجابة لقدره يجب أن يستفهم من ذاته عن ذاته ، أن يسأل ذاته مَن هو ، ومن أين جاء ، والى أين يذهب؟ لا يوجد جواب يستطيع أن يُرضي ، ولهذا ، فهو في جميع مراحل حياته ، يطرح على نفسه مجدّداً مسألة مصدرِه ، وقدَرِه ، وقدْرِه كإنسان . والاستفهام هذا ، شبيه بخبزه غذاء كيانه ، يضعهُ في حالة من اليقظة والامتداد في قلب مأساة الانسان . فالشك واليقين ، والشك أيضاً ذو وجوه استفهاميّة ووجوه جوابيّة ، في مستمرٍّ من طرح المسألة .

إنّ معرفةً هذا شأنها ، تضع نفسها في قاعدة الوجود الانساني ، فيمكن أن تتّخذ وجوهاً من التفسير مختلفة . وما

بقي الانسان جاهلاً نفسه ، من جهة ، عارفاً ، من جهة أخرى ، أنه رهن الموت ، فإنه بهذه المفارقة يتميّز عن الآلهة .

لنعرف جيّداً طريقنا، والحصّة المعيّنة لنا . « لا تذهبي ، يا روحي ، الى تمنّي حياة لا نهاية لها » (بندار ، ١٦ — ١٩) .

أمّا في ما يتعلّق ببندار ، فالمقصود هنا أنه يدعو الى أن يعرف كلّ حدودَه الخاصّة ، وألاّ يحاول الانسان أن يُفلت من اتّزانه ، فهذا ليس غير ملائمٍ الانسانَ فحسب ، ولكنّه مستحقٌ العقاب دائماً . ومن جهة أخرى ، فإنّ معرفة النفس استجابة للأمر المُشدّد الذي أطلقه عرّاف دِلف : « إعرف نفسك » وهذا ما شهره النصّ الذي تركه لنا دُوتيرونوم (١٥ ، ٩) : «ليعرف الناس أنهم ناس» .

معرفة النفس تبدو ، وكأنها المسلكيّة الوحيدة ذات القيمة المعوّل عليها . لأنّ مَن انصرف بكليّته الى علوم أخرى ، يخاطر بألاّ يصادف العلم الأساسي . وهكذا لا يصادف عُوليس في نزوله الى الجحيم غير الأموات ، ولن يمثل أبداً في حضرة ملكة المكان . كما انّ المتردّدين على بنيلوب [1] للزواج ، عندما

(١) زوجة عُوليس وأمّ تيليماك ، بقيت مدّة العشرين عاماً ، التي كان خلالها الزوج غائباً ، ترفض طالبيها للزواج ، واعدة انها ستستجيب لطلب الزواج عندما تنتهي من حوك قطعة نسيج ، كانت في الليل تحلّ منها ما كانت قد حاكته في النهار . (المترجم)

أبعدتهم عنها ، اضطرّوا الى الاكتفاء بالخادمات . من أجل هذا يرى نيقولا بيرديف أنّ الفلسفة والعـلم من حصائل معرفة الانسان : فالفلسفة تتمثّل في معرفة العالم داخليًّا من خلال الانسان ، والعلم يتمثل وعياً خارجيًّا من خلال الانسان .

... إنّ الوجدان الانتروبولوجيّ ، لم يكن سابقاً فقط علم الكائنات وعلم الكونيات ، ولكنه كان أيضاً سابقـاً نظريات المعرفة وفلسفة المعرفة ذاتهـا (معنى الخليقة ، ص ٨٢) .

وفي هذا الصدد كتب ، في ما بعد ، الدكتور روجيه غوديل : « إنّ الطريق الملكيّة هي حيث يتفاعل ويتلاقى ، في مرتكز متبادل ، حبُّ العلم وعلمُ محبّة الحقيقة » .

وفي مجرى العصور ، ظهر رجالٌ حرّكهم حبّ المعرفـة والعطش إليها ، فذكّروا بضرورة هذا الاستفهام . وقـد اكتشف هؤلاء الرجال من خلال التقاليد ومن سريرة وجدانهم ، السؤال النهائيّ ، الذي يهيّىء محاولة الانسان في اتّجاه البحث عن ذاته ، بغية المشاركة في استكمال الانسان الذي فيه .

النّباهة ، الصفاء وحبّ النور غير المشروط

لا بدّ من توفّر أوضـاع واحتمالات مختلفة للوصول الى معرفة الذات . وهي أشياء يُمكن أن تـُجمَعَ في ثلاثة شروط

رئيسيّة ، هي : النباهة ، والصفاء ، وحبّ النور غير المشروط .

ليست النباهة ضرورة عند عتبة الطريق المختارة فحسب ، ولكنّها واجبة الحضور المستمرّ . والنباهة ، بوصفها حالة من اليقظة والعناية ، تشبه جهازاً لاقطاً في حالة تأهّب لالتقاط أدنى إشارة . والنباهة متّصلة بالموافقة ؛ فهي طواعية دائمة ، وهي تبعيّة جامعة . ومن هنا هذا الدور المسيطر الناجم عمّا أسماه بيرولّ تسمية ً دقيقة الصحّة « الرجوع » ، لكثرة ما هو رجوع الانسان الى ذاته . وعندما نتكلّم على النباهة ، فإننا نذكر مالبرانش الذي أقرّ دائماً اعتماد الاستفهام . وإذا تجاوزناه الى تلميذته سيمون ويل ، نرى هذه تعلّق أهميّة على النباهة أكثر من أهميّة الإرادة . فإنّ الانسان الذي لا يفرّق بين الخير والشرّ يمتدّ بنباهته الى هذا وذاك ، ثم انه يختار مضطرّاً في ما هو بمعنى الخير ، بفضل حادث من النظام الرياضيّ . فالقديس لا يبذل جهداً في الاختيار ، إذ انه يعمل الخير على طريقة النحلة التي تطير نحو زهرة[1] . ولقد وصفت سيمون ويل المصاعب القصوى التي تصادفها النباهة ، فقالت : «الروح تعبّر بكثير من حركة العنف ، عن رفضها ، أكثر مما يتعرّض الجسد للتعب » .

---

(١) انظر كتابنا « مدخل الى رسالة سيمون ويل » ، باريس ، ١٩٥٤ ص ٢٣٠ .

تقبض النّباهة على الصراع الداخليّ ، وعلى الاشتراطيّة ، وعلى الازدواجيّة ، بالمراقبة الدائمة . وهي تفكّ الانتظامات الآليّة كما يفعل ولدٌ يفكّك لعبتَهُ قطعةً قطعـــة ليعرف عناصرها . وتحت وطأة المتناقضات تأسر النباهةُ الوحـــدة العميقة ، فهي مأخوذة بوجدان الحاضر .

ولهذا ، فإنّ النباهة تتميّز بالصبر ، وقد عرفت كيف تضع نفسها أمام التحرّك المثير وجهاً لوجه . وعندما اكتشفت أنها فريسةُ حركةٍ متناوبة التحرّك ، من مثل حركة ساعة ذات رقّاص مجنون الترجيح ، أوجبت على نفسها أن تحتجز الهنيهة التي تمدّدها نحو الأمام لتدشين مصيرٍ يدفعه الجبن الى الوراء ، خوفاً من المجهول . وهكذا فإنّ النباهة ، على حـــدّ قول مالبرانش ، باختراقها « عمق الأشياء » تُتيح التوصل الى « بلد الحقيقة » ؛ فتبدو سبباً ظرفيّاً لظهور النور ، لأنّ النور ينتشر في الفكر بنسبة ما يكون قدْر النباهة متوفّراً .

النباهة صلاة طبيعيّة نقدّمها للحقيقة الداخليّة ، لـــكي تكشف لنا عن نفسها (محادثات مسيحيّة ، ١) .

وكما تكون النباهة ، التي تثير الصفاء ، يكون التوقّف الآنيّ . ولـكي تستمرّ حالة الصفاء، فالحاجة الى الشجاعة قائمة . والانسان الصافي الذات يعتبرُه مَن لا صفاء في ذاتـه كبطل .

بطل تقوم عظمته في قدرته على إثارة الإعجاب ، وفي واقعه الذي لا يبدو مترجّحاً متردّداً أمام ما يكتشف . والخطأ يمكن أن يقع إن نحن خلطنا ما بين الصفاء الكاشف عن الحقيقة وبين ازدراء التقاليد والأخلاق ؛ فالحدّ الفاصل يوشك ألاّ يكون ملحوظاً .

إن الصفاء يظهر قاسياً . وهو ليس كذلك البتّة . فهو يحتفظ باتّزانه وقدره . فالوجه المتجعّد ، الذي تعكس شكله المرآة، ليس قاسياً إلاّ بالنسبة الى من يعطون أهميّة للتجاعيد، ولترهّل العضلات واللحم الذي يغطّيها . والصفاء مُغنٍ لأنّه يحتمل انفصالاً تجاه كلّ ما يكتشفه . ولكنّه يبقى شاهداً ؛ وهو أبعد من كلّ ما يمكن أن يثير فساد النظام وضياع الفكر .

وكذلك فانّ الصفاء لا يقيّم ، ولا يحاكم قطعاً ، بل يميّز دون أن يرفّ الأجفان ، ودون ان يلفتَ الرأس ، ودون ان يقلب الشّفاه اشمئزازاً . ولا شك لا يُعير اهتماماً للتعازي الخادعة ، لأنها ضعف . وعلى أيّ حال ، لا يُفسد ولا يستهلك، بصورة تدريجيّة ، ما يصل اليه في الانسان . والصفاء بوصفه ذا اهتمام بالحقيقة ، لا يضع نفسه في خدمة المثاليات ولا في خدمة الاستراهانات . إنه سيفٌ لامع وليس خادماً لمشاريع هدم . أمّا الذين يجرّبون ، ولو بصورة وادعة ، ان يبدّدوا

الخطأ فانهم يخلقون لأنفسهم أعداء لا يهدأ ثائرهم ، حتى ولو لم يتجاوز تبديد الخطإ مستوى الأحكام المسبقة البورجوازية . فالصفاء في واقعه يتمثّل بمظهر آخر في أبعاد بنّاءة ، بعيداً عن اللاشاة . وأكثر ما تبدو فيه الحاجة الى الصفاء ، وكأنّه الشرط المطلوب ، هو تجاه الصفاء نفسه ؛ إذ هو العتبة ، التي تتيح الدخول الى معرفة الذات . والنباهة والصفاء هما دائماً توأمان . فالنباهة تستحيل استفهاماً ، فينشأ حوار بين مَن أنا كائن وبين من يمكن أن أصير . والصفاء يسمح لي بأن أسبر هذه الظلمة التي لا تتشبّث بسوادها ، ان هو عرف كيف يفصل بين القوقعة العظميّة ونخاعها ، غير انّ الظلمة ترتجف عندما يظهر لها النور .

إنّ ما أبحث عنه في ذاتي ما يزال فريسةً للظلّ ، فيجب ان أكتشفه في حب للنور غير مشروط . وإن لم أفعل فكلّ ما أطلبه يفرّ منّي ، فلا أستطيع أن أقبض على شيء . فالتوجّه نحو النور ينفي كلّ إشفاق على ذاتي . والبحث يجب ان يجرى مطعّماً بالشجاعة . وفي الإلحاح على الاعتصام بالشجاعة قالت سيمون ويل : « مَن يخشَ الجروح فعليه أن يحبّ أيّ شيء غير الله » . وكذلك يصحّ القول : إنّ مَن يخاف الجروح يحذف ذاته من محبّة النور . ورجلٌ كهذا يكون قد رفض

معرفة الذات . ومما لا شك فيه انّ الاحساس الذي هو هبة الآلهة يفرض جواباً موجعاً ، ولكنّه محفوفٌ بالفرح ، والحماسة ، وثورة الغبطة . وهذا الانسان الذي تغطّيه قوقعة يصعب عليه الخروج منها ، ليس مهيّأً لهذا الاحساس ، فعالمه فقير وقناعه الذي يغشّيه يعزله في وحدةٍ أنانيّة . فمعرفة الذات تُكتَسب في التعرّي ، المتنبّه لكلّ فكرةٍ يُشتبه في أنها تستقبل الأنانية وكلّ مظاهرها . والآخذ بمعرفة الذات يمشي وحده في قفرٍ غير مكترثٍ لا بالثناء عليه ولا بتناوله بالإهانة . انه سعيد بلقاءاته ، فهو لا يسعى اليها قطعاً ؛ كما انّه لا يحتاج الى أي تشجيع للتأكّد من أهميّة التطرّق الذي اعتمده . فالنور الذي يفهم نداءه يكفيه ، والباقي طنين .

والانسان لا يستطيع ان يأمن الى سلامة الطريق ، التي اختطها لاكتشاف معرفة ذاته ، إلاّ في حدود محبّته النور محبّةً حيّةً وديناميّة . وهذه المحبّة تتمثّل كأنها إرادة منجزة . فاذا ما انطلق الانسان الى البحث عن معرفة ذاته ، نبيهاً ، وصافياً ، ومحبّاً النور سأل نفسه : مَن أنا ؟

وتأتي الأجوبة أوّلاً متباينة مشفوعة بنفي : أنا لستُ هذا؛ أنا لستُ ذاك . وفي آخر الطريق المختطّة يصل الباحث عن معرفة ذاته الى استطاعة القول من هو .

وللإجابة عن هذا السؤال : مَن أنا ؟ لا يستطيع الانسان أن يجيب إلا من خلال توجه مباشر ، يُحدثه توجّه صحيح . فمن الملائم إذاً ، أن يتخيَّر الانسان اتجاه بحثه نحو نقطة النور التي يجب أن ينطلق اليها . وهذا التوجُّه قائمٌ في البحث عن هذا النـــور المشرقـي الذي تكلـّم عليه غليوم دي سان — تياري ، في رسالة شهيرة الى « إخوة جبـل الله » . فالمشرق يملك معنى شروق الشمس ، وظهور النور ، « التوجُّه نحو الشرق » ، هكذا جاء على لسان هنري كوربان في كتابه « ابن سينا وقصّة الرؤيا » (ص ٤٠) . وعلى شرط ممارسة هـــذه « الفلسفة المشرقيّة » يصبح الفيلسوف « الغربيّ » بفعل وضعه الإنسانيّ الأرضيّ « فيلسوفاً شرقيـّاً » (المرجع نفسه ص ٤٠١) . وهكذا ، فإنّ كل فلسفة متّجهة نحو النور تتمثـّل كأنهـــا طريق تصل الغرب بالشرق وصلاً غير قــائم على الأصعدة الجغرافيـّة ، ولكنّـه في المعنى الرمزيّ لهذين الحدّين من التعبير . فالشرق والغرب موجودان داخلَ الكائن المحتوي على رمزَي : الفجر والغسق . إذاً ، من انطـلاق الانسان من ظلـّه ، ومن كثافة جسمه المانع الضوء ، يتـّجه ، وهو يبحث عن معرفـــة ذاته ، نحو حقيقته المشعّة ، تحرّكه إليها الرغبة في معرفتها ، وبالتالي ، الرغبة في معرفة ذاته .

المعرفة والعلم

هنا ، يبدو ما بين المعرفة والعلم من فرق في المعنى ، أي في مجال اكتشاف الذات . ففعل المعرفة يقتضي علاقة قائمة بين الفاعل والموضوع ، أو بتعبير أقرب الى الصواب هو وحدة العارف والمعروف . فالمعرفة تفترض أن الذي يعرف يتشرّب ما يعرفه بوعيٍ نافذٍ ، وبتناسق مستمرّ مع الفكر . وبالتالي فإنّ المعرفة تفرض تعديلاً في العارف قائماً على المماثلة بين العارف والمعروف .

وقد توصّل جول لانيو ، في كتابه « أمثولات ونبذات مشهورة » الى الكشف عن كيفية التمييز بين لحظتين مختلفتين في فعل المعرفة : الحقيقة الملحوظة والحقيقة المعترف بها . فالفكر الجامد يعكس عناصر الحقيقة وحدها ، مع بقائه مغلقاً تجاه المعرفة ، جاعلاً من نفسه مرآة غير فاعلة ، عاجزة عن التمييز بين العناصر المختلفة التي تعرض لها . والفكر الفاعل وحده هو الذي يسيطر على الأفكار ، ويقارن ما بينها ، ويقدر على تناولها تبعاً للعلاقات القائمة بينها .

ولهذا قال جول لانيو أيضاً : « لا يبدو الشيء نفسه ثابتاً حقّاً لكل الأذهان المختلفة ... فالثبوت الصادق ليس ، إذاً ،

في الأفكار ، ولكن في الذهن الذي ينظر اليها بعين الاعتبار » (المصدر ذاته) .

الحقيقة أبدية مع أنها دينامية ؛ وبما أنها تقع خارج الفاعل والموضوع فهي تقف في مواقف ذات مستويات مختلفة والقمّة من معرفة الحقيقة هي نفوذ الذهن الى لبّ الحياة الحقيقية ؛ إذاً ، تحقيق كائن ممكن يعني خلقاً ، على حدّ قــــول نيقولا بيرديف .

فاكتشاف الحقيقة هو فعل خلق ذهني ، وفعل خالــــق الانسان فعل خالقٍ تجاوز العبودية لعـــــالم حوادث الوجود (مملكة الروح ومملكة قيصر ، ص ١٣) .

هذا العالم الذي أنظر اليه لأتعرّفه ، هو عالم متحرك ، متغير ؛ وبمراقبتي هذه المتناقضات الأبدية ، أجدني مجبراً على أن أطمئن الى فقدان الانسجام فيه . فلست استطيع أن أجد في معرفة ما هو متغيّر ولا ينفكّ عن الإفلات منيّ ، لذلك وجب عليّ أن أصوّب اهتمامي الى نقطة لا تتغير . والكائن في حدود ذاته غير متغير ، أو هو يستبعد كل تسمية تعريفية . وهذه الحركة ، وهذا الانسجام المفقود من العالم المحسوس هما منبع لضياع الفكر . ويستمر هذا الضياع الفكري الى ان يفهم الكائن الانساني انه ، خارج هذا العالم المحسوس ، يوجـــد

خيرٌ في ذاته ، وجمالٌ في ذاته ، وحقٌ في ذاته ، وبالتالي توجد حقيقة مطلقة في الكائن الانساني . وليست مرامي فيدون بماثلة أمامنا لكي تطمئننا ، ولكن لكي نمسك بالعلاقات الوجودية القائمة بين الروح والأفكار [١] .

في هذه النقطة الأخيرة ، تنتهي المعرفة باعتماد الوجدان الأبدي . ولذلك فإن المعرفة الروحية (معرفة وجودية) تتفجر من الأعماق وتكشف عن الحقيقة ؛ أما المعرفة التي تستهدف موضوعياً حوادث وجود ، فانها ليست من مملكة الروح ، ولا تقوى على الكشف إلا عما هو من مملكة قيصر .

وأما العلم فهو مختلف جداً عما تقدم ، فإنه يفترض تحصيلاً منظماً في المفاهيم ، مماثلاً في نوعيات من التحصيل والتنظيم تستطيع أن تبقى خارجية ، وبحكم هذا الواقع لا يُدخل العلم أي تغيير في الكائن . والمعرفة تقتضي وجداناً مقتنعاً بجهل صاحبها . لذلك يجب ألا ننسى أن سقراط لُقّب حكيماً لاعترافه بجهله . وهكذا كان سقراط يحترم الآلهة مُقرّاً بجهله تجاههم . وعندما جاءه من عرّاف ديلف أن «ما من أحد أعلم من سقراط» ، كان معنى ذلك : « أيها الناس ، هذا هو الأكثر

---

(١) أنظر فيستيجيار ، « متعة المشاهدة وحياة الاستمتاع بالمشاهدة في نظر أفلاطون » ، الطبعة الثالثة ، باريس ، ١٩٦٧ ، ص ٩٠ .

علماً بينكم ، سقراط ، ومع هذا فلا يُحسب علمه شيئاً »
(الدفاع ، ص ٢٣) . وقد عاود الكرة في هذا الجهل السقراطي
مونتين ، ولكن لحسابه .

معرفة الذات هي فن حياة أكثر منها درساً . فهي ليست
محتجزة لآونة معينة من وجود الانسان . كما هي الحال ، مثلاً ،
في دراسة علم أو تعلّم حرفة . فهي تتناول الحياة ككل ،
وتمارس في كل حين : في العزلة أو في العلاقة بالآخرين ، في
حالات الجد أو اللهو . والطريقة التي تتناول معرفة الذات لا
تتمثل أبداً بصورة سلبية ، والمضادة لا تُختار قطعاً كوسيلة
للسلبية ، حتى ولا السعي الى الاستكمال الروحي أو اعتماد
القساوة . فرفض الشيء يعني إثارة الرغبة في امتلاكه واعطاءه
أهمية أكثر مما يستحق . والفيلسوف الحقيقي ، صديق الحكمة،
ليس له أن يتخلى بإرادته عن شيء . فهو ، بحكم واقع اتجاهه ،
وحده يلاحظ ان الأشياء تتركه وتنفصل عنه ؛ فلا يلبث أن
ينساها سريعاً لكثرة ما هو مأخوذ باكتشافه الخاص . ولكن
من انصرف بكليته الى معرفة ذاته لا ينجو قطعاً من تغييرات
وجود متتابعة ، كما انه لا ينجو من قساوة الحوادث ، ومع هذا
كله فلا تتناوله التغييرات مثلما تتناول الناس الآخرين ، لأن
قدرته على ممايزة الأشياء تجعله كفؤاً لأن يميز المطلق من النسبي ،

والحقيقي من الوهمي . وهكذا كان سقراط ينبذ من حياته كل قلق شديد ، عالماً ان الإله أوسع علماً من الانسان بما هو خير له، ومهمة الانسان قائمة في ان يكون مستقيم السلوك ، عـــادلاً ، مجنداً للخير ولخدمة الحق .

معنى رحلة الانسان

من أجل هذه الرحلة يبدو البحث عن معرفة الذات كأنه خطة موضوعة للتنفيذ . فهي تجعل من الانسان حاجّاً . والمكان الذي يجب ان يزوره ، هو ذاتـــه . والشرط المفروض على رحلة الانسان يجعل منه ، على حـــد قول غبريال مارسيل ، « الانسان المسافر » . وهذا السفر يتحدد في نظـام قائم خارج متناول العمل والمعرفة ، ثم يتخذ طريقه نحو مكان خارجها أيضاً . وهذا المكان نوع من أرض الميعاد لا يبوح بسره مسبقاً أبداً . والطريق التي تؤدي إليه لا تقبل التصحيح . من مثل هــذا سير ابراهيم والأهمية التي أولاها كيركيغارد وشيستوف هـــذا السير . والذي يعاني الحنين الى هذه الأرض الميعادية يخاطر دائماً بأن يطيش عن هدفه . وكل كائن يملك نصيباً ، قلّ أو كثر ، أو على الأقل حظاً من لعبة الأرقام التي تتغذى بـــا

تصبه في الكائن من النسيان ، فيرى واجباً أن يشد نفسه الى مقاعد سفينته ، كما فعل رفقاء عوليس .

الحاج الحقيقي هو عبارة عن النفس . ففي العصور القديمة كثيراً ما نجد « سفر النفس السماوي » وكأنه صورة عن الشمس المكملة شوطها ، معبّرة أيضاً عن البطل المسافر . والسفر حركة تعبّر عن الرغبة في اللقاء ، فهو ، في هذا المعنى، شبيه بالتطلع ، والتمني ، والتشوّق الى حصيلة البحث . هذا السفر يسمح بترك الضمير المشترك للدخول الى الضمير الذاتي . وفي هذا قال غبريال مارسيل، في كتابه «الانسان المسافر» : « إنها النفس ، تلك هي المسافرة ، وعنها وحدها يصحّ القول السامي : إنها في الطريق » . وقد شبّه فيلون النفس الروحية بانسان رحّالة . والنفس هي جوابة الآفاق الصوفية القادرة على التماسّ بالعالم غير المنظور .

ولقد قال غبريال مارسيل أيضاً : « إن الرمزية ، في كل الأزمان تحسست سفر النفس ، ولكن نهجاً مدرسياً تقليدياً ضعيف الدم جـاء يغطي هذا السبق البديهيّ ويعميه » . ثم أضاف : « هي النفس التي علينا اليوم أن نحرّرها من جديد ، دون أن ننصبّ كثيراً في ما يمكن أن نسميه التجاوزات البرغسونية . وإنني ، هنا ، أعني بهذه الصفحة نظرية الفكر

بشكل أساسي ، وهي التي لم يؤبه لها كما يجب ، فبدلاً من أن تهضم فكراً ، تزاوجت في داخلها الطرق ، نازعة الى الوقوف بها عند تمثيل المادية ، التي تتألف منها » .

لقد جاء تفكير غبريال مارسيل أميناً للفكرة الافلاطونية : سفر الروح يجري في اتجاه النور ، نحو نورٍ لم تره بعد ، نحو نور سيولد ، على أمل الانسحاب من ليلها الحاضر ، ليل الانتظار ...

المهم هو الخروج من هذه الظلمات التي تؤلّف أسراً :

... انني أبدو لعين نفسي أسيراً ، وإذا كنت لا أجدني أسيراً ، فأنا على الأقل ، كمن زُجّ به في مضايقة خارجية قائمة في زيٍّ من الوجود الذي فُرض عليّ ، والذي يحتمل انكماشات عن كل ترتيب يجري لعملي الخاص .

في الحقيقة ، النور دائماً مستقبليّ ، ذلك لأن « حاضر » المسافر محروم من كل مفكرة تاريخية . وهذا الشرط الوصولي الواجب اعتماده ، مفقود في واقع الحاضر ، ولكنه يملك الشعور المسبق بقدرته على « ان يكون » . لذلك كان مبدأ « الصراحة » الذي استعمله غبريال مارسيل ، والذي نجده أيضاً عند برغسون ، الذي وضع هولديرلن معناه ، بشكل خاص ، موضع قيمة في نشيده

الحزين للاندوير : فللنظر الذي ينفتح ، ينفتح ما هو إشعاع ضوء[1] .

المادة الحية أو الجامدة تحتمل تغيّرات . فهي مكان تطورات . والفكر البشري يتمسك بتمييز الحركة ، والدينامية التي هي قائمة في داخل كل حقيقة لتحرّكها وتغيّرها . وهو يمسك بالإيقاعات كالطبيب الذي يفحص الدورة الدموية والتنفّس . وبعد أن عبّر آينشتاين عن دهشته بالنسبة الى قوانين الطبيعة أردف قائلاً :

إنه يكتشف ، في الايقاعات التي يمسك بها ، سبباً سامياً جداً يجعل كل معنى يُدخله الناس في أفكارهم مجرد انعكاس عنها .

ويتراءى مجمل العوامل الدينامية في الانسان كأنه دعوته الذاتية : دعوة المصير ، نوع من السؤّلة السقراطية المثابرة ، ومستولد دائم ، أصبح فيهما سقراط معلّماً . وهكذا يغدو الانسان في حالة استجماع لبناء ، فهو يخلق ذاته في كل لحظة ، ويلدها ، وبهذا يصبح بالنسبة الى المصير الذي تعهّد كينونته ،

---

(١) أنظر كتابنا ، فيلسوف متطرّق : غبريال مارسيل ، باريس ، ١٩٥٩ ص ٢٨ — ٢٩ .

أباً له وأماً . وفي مجرى البحث عن معرفة ذاتـــه ، يمسك الانسان ، في إنسانه ، بالحركة التي تبعث الحياة فيه . وهـذه الحركة هي مشروع قيد التحقيق . فيضع المرء نفسه على صعيد النجاح الخارجي ، في تحقيق طمع أو تعزيز قوة ؛ وفي مـا هو أكثر سرية ، إنه في صنيع ينتسب الى عمـــق الكائن ، الذي يطبع ، بواقـــع قيمته ، الأفكار ، والرغبات ، والإرادة . وهكذا فـــإن كل الوجود الانساني يتناوله الضوء الكاشف والتعديل البصير .

«الاختبار يضعنا أمام المصير ، هذه هي الحقيقة الأساسية » هذا ما يقوله برغسون في كتابه « الطاقة الخلاقة (ص ٣١٣) » . أما الأهمية في نظر برغسون ، فقد أعطيت للحركة .

« يوجد في الحركة أكثر ممـــا يوجد في الأوضاع المتتابعة المنسوبة الى المتحرك ».. وهكذا « فإن المصير يرجح على مختلف الأشكال المتتابعة » (ص ٣١٥) .

يحدّد هنري برغسون ، في كتابه «الطاقة الخلاّقة» الفوارق القائمة بـــين مختلف الحركات المنوّعة ، والمطوّرة ، والمنمية ، حركات من الأصفر الى الأخضر ، ومن الزهرة الى الثمرة ، ومن الدودة الى الزيز .

وفي الواقع ، تنفتح أمام الانسان ثلاثة إمكانات : أولاً اعتماد وضع توازني بين القوى عن طريق الاختيار أو في حـــالة اللاوعي ، وهذا ما يمكن أن يفسر بإرادة رفـض المساهمة في النقاش . ثانياً الالتصاق بالأنا دون محاولة فتح ثغر في الحلقـــة المحدقة بالأنانية . أخيراً الاختيار للمغامرة والسير قدماً ام الذات .

ليست هناك فائدة من وصف حالة جمود الامكان الأول ، لأنه خال من محتوى ذي قيمة ، يماثل في جدبه تخريب القوى الشخصية . من جهة ثانية ، هو تخريب انتحاري ، حتى لو بقي وقتاً طويلاً ، وهذا النوع من التخريب الانتحاري يجدده في كل لحظة رفض التغيير .

واللصوق بالأنا يحكم بالعزلة على من هو مكان له . وهوذا لصيق الأنا سجين أنانيته . فليمانِ مدة جزء من الثـــانية هجر حظه ومجافاته ، وليستخلص درساً من اختبار هذه العبودية ، التي ذروتها هذه الأنا المستبدة ، وهوذا شاهد هذه اللعبة ، التي هو ضحيتها ، قد أصبح حراً لأن باباً انفتح أمام ضميره بعـــد المعاناة . ولكن في حالة إلقائه تبعة أسباب إخـــلاء سبيله على الحوادث وعلى الغير فإنه يُحكم مؤبداً : فيمضي دائـــم التيه في حلقة الملحدين . وقد أظهر روجه كوديل ، في كتابه « اليونان السرية » كيف ان ديميتر عجزت عن الالتحاق بالخالدين مدة بقاء

قلبها طعمة لمرارة الحزن « حولها تنطفىء بذور الحياة » .

الانسان، بسبب أنانيته، مسؤول وحده عن سجنه الخاص.
وهناك نصٌ صيني « هسن – هسن منغ » أي الإيمان بالفكر يعرض محادثة ذات مغزى بين حكيم اسمه (شانغ – تسان) وتلميذ له اسمه (تاو – هسن) . قاله التلميذ عندما جاء ينحني أمام معلمه :

« أتوسل إليك أن تهبني تعليمك الرحيم . وتفضّل بأن تُريني كيف أستطيع أن أتحرر » . فأجابه المعلم : « من الذي قيّدك » ؟ فرد التلميذ قائلاً : « لا أحد » فأردف المعلم عندئذ : « لماذا ، وهذه حالك ، تطلب مني أن أحررك » ؟ وللحال أدرك تاو – هسن الحقيقة [١] .

ان يكون الاختيار في سبيل المغامرة ، فهذا يعني أن يتقدم الانسان على ذاته ، وأن يختار الطريق الضيّق : « إذهب في شوطك » ، إذهب قدّام ذاتك ، هكذا كان ينصح سّويه . والسير الى الأمام يفرض استرشاداً عن الضغوط الصادرة من الداخلية . وفي التوراة نجد هذا المبدأ المزدوج : التقدم على الذات واختيار الطريق الضيق . فابراهيم رمز الانسان السائر :

---

(١) انظر د. ه. بليث ، هسن – هسن – منغ ، في هرمس ، ١ ، ١٩٦٣ ص ٥٥ .

«مر امام وجهي وكن كاملا» . ويبقى السيز الداخلي مستصعباً ما بقي الانسان طائشاً بفعل إثارته الخارجية . وهكذا لاحظ باسكال ان الانسان ، بمجرد رفضه الحركة ، يقع فوراً في الضجر واليأس .

وفي ذلك قال : « لا شيء أشد وطأة على الانسان من أن يكون في راحة تامة ، دون زغبة ملحّة ، ودون عمل ، ودون تسلية ، ودون جدّ . لأنه عندئذ يشعر بانعدام وجوده ، وبعزلته الموحشة ، وبعجزه ، وبتبعيته ، وبتقصيره ، وبالفراغ الذي هو فيه » .

وكان قد سبق لباسكال أن أكد أن « طبيعتنا هي في الحركة » . ومما لا حاجة الى تأكيده أنه يجب أن نفهم الحركة تعني الجسد أو النفس .

ومن يمش في اتجاه صحيح وجب عليه ، لا أن يتجنب الفخاخ المنصوبة تحت خطواته فحسب ، ولكن أن يحذر كل من يجوس حوله عازماً على أن يطيشه عن هدفه ، وأن يمسكه عن غايته . فمهمة الجوّاس أن يؤخروا خطى من يتقدم على الطريق الصاعدة . « والشيطان يجوس كالأسد » ، هذا ما يقوله القديس بطرس في رسالته الانجيلية (١ ، ٥ ، ٨) . ولقد سبق لسفر الأمثال (٩ ، ١٣) أن جاء فيه : الجنون يتمثل في ملامح

امرأة ثقيلة الظل، حمقاء، جالسة عند باب بيتها « لكي تدعو الى منزلها المارّين في استقامة سيرهم » . أما المستجيبون من هؤلاء لدعوتها الملحة والمثيرة فإنهم يمسون فريسة ظلال عبر الوجود .

والتجربة الكبرى قائمة دائماً في أن يلفت الانسان رأسه ، ليس الى الجوانب الخارجية فقط ، لكن في أن يصوّب نظره الى ورائه . فالالتفات الى الوراء هو ، في شكل ما ، اعتبار الانسان نفسه غير متبدل منذ ولادته ، وأخذه نفسه بهذا الاعتبار ؛ وهو أيضاً أن يحمّل ذاته حملاً من الذكريات ، وأن يثقل ذاكرته ، وأن يرفض أن يتجدد كولد . والالتفات الى الوراء هو رفضٌ للمصير . ومن هذا قول يسوع الذي رواه لوقا: « من وضع يده على المحراث ، ثم نظر الى الوراء ، فهو غير مستحق ملكوت الله » (٩ ، ٦٢) . ومن جهة أخرى ، في مملكة الظلال يستحسن ألا يلتفت الانسان الى الوراء . ولقد كان في استطاعة أورفيه [١] أن يجد ثانية أوريديس . فبمخالفته

(١) جاء في الميثولوجيا اليونانية أن أورفيه ، أحد أبناء ابولون أو بيلياغر ، قام بعدد من المغامرات الهائلة أشهرها هبوطه الى الجحيم مفتشاً عن امرأته أوريديس . وهو يعتبر شخصية ميثولوجية ذات شأن كبير .
(المترجم)

الشرائع التي كانت تحرّم عليه أن يلفت رأسه ، ما استطاع إلا أن يلمح أوريديس ثم أن يضيعها فوراً بصورة نهائية. والملائكة، عندما أرادوا حماية لوط وذويه قالوا له أن يغادر بيته ، وأمروه أن يبتعد عن سدوم دون أن يلتفت الى ورائه ، وألا يتأخر طويلاً في السهل. ولكن امرأة لوط ، التي لم تتقيد بالمنع ، تحولت الى تمثال من ملح. فوراء كل ملتفت الى الوراء رأس ميدوز « Méduse » [١] ، بادٍ كله أو بعضه ، مهتمّ باستعمال قوته على التحجير أو الصعق. ولكي يوصي فينيلون بتجنب هذا الخطر كتب الى مدام دي مونبيرت ما يلي : يجب ألا ينظر الانسان وراءه.

وفي هذا المعنى قال جانكيليفيش ، في كتابه « النقي والدنس » ، ص ٢٧٤ : الانسان يجد ثانية.. البراءة عندما يعود فيجد « معنى التقدم » وعندما يطيع الدعوة الطبيعية للحركة ، التي تعني السير والتقدم.

فالانسان إما أن يتجدد وأن يتقدم وإما أن يبقى متشابهاً بذاته.

---

(١) واحدة من ثلاث أخوات ، نالها الموت إذ قطع پرثيوس رأسها وقدمه الى أثينا ، على الرغم من انهن كن غير قابلات الموت ، تلتفّ على رأس كل واحدة منهن أفاع رهيبة. (المترجم)

وفي الحوار الذي دار بين سقراط وديوتيم ، ذلـــك الحوار الذي أدخله أفلاطون في « المأدبة » (ص ٢٠٧) ، يوجز ديوتيم رأيه في أن الانسان يعتبر فرداً واحداً من طفولته الى شيخوخته. ولكنه ، في الواقع ، دائم التجدد في شعره ، ولحمه ، وعظمه ، ودمه . إذاً ليس الجسد وحده الذي يصبح جسداً آخر ، فالنفس أيضاً تتعرض لتبدلات وتطورات ؛ فالأوضاع ، والنزعـات ، والطبع ، والآراء كل هذه تتعدل . وعلى هـــذا الأساس تنشأ أرباح وخسائر للجسد كما للنفس .

وهكذا « يولد ناس وآخرون يفسدون » ، وخصب النفس أكبر من خصب الجسد .

هذا المصير ، وهذا التغيّر الدائم ، يرعاهمـــا الانسان في جسده ، وفي نفسه ، وفي فكره [١] ، في آن واحد . وهنـــاك نص لبلوتارك يطرح هذه المسألة التغييرية في الانسان ويحلهـا . فهو يدهش عندما يلاحظ أن « موتاً واحداً » يبدو مخيفـــاً الانسان ، بينما هو يتعرض لعدد كبير من الميتـــات في مجرى حياته ، وهذا ما خصه بالكلام عليه عندمـــا التحق بالكلية الكهنوتية في ديلفس. وعندما ذكّر بنظرية هيراقليطس المتعلقة

---

(١) سنعود الى هذا القسم في ما بعد .

بموت النار ، وموت الهواء وولادة الماء، قال ان الانسان الناضج يموت عندما يولد الشيخ ، وكان الرجل الفتى قد مات قبل ظهور الرجل الشاب ، وكان موت الولد قد سبق موت الفتى .

ورجل أمس مات ليترك مكانه لرجل اليوم ، ورجل اليوم هو قيد الموت ليُخلي مكانه لرجل الغد . وليس في النـاس من يحيا ويبقى مماثلاً انسان أمسه؛ فنحن تباعاً كائنات متعددة ... وبتغيُّر الانسان الى هذا يصبح غريباً عن الذي كانه سابقـاً . وهذه هي حواسنا التي تحملنا خطأً على الاعتقاد بأن الظاهر هو وجود حقيقي ، وذلك لجهلها الكائن الحقيقي .

وتحت هذا الكثير من التغيُّرات ، يبقى الانسان نفسه غير منقسم ، مثل السمط الذي يخترق حبات العقد .

الأنا والأنيات

ان رأي أفلوطين في « تعدد الأنا » ذو مغزى ، إذ قال : « نوعية « الأنا » تتجانس ونوعية الجو الداخلي » ؛ ومن جهة أخرى، اذا كانت الأنا مستندة الى الاختبار فهي قابلة التعرف، أما اذا كانت الأنا ذهنية فإنها تتفلت من البحث المدقق فيها . وبما ان شخصية الانسان لا تكون متماثـلة الوجوه بسبب الاختبارات الجديدة ، التي تغيّرها في كل مرحلة ، حتى في كل

لحظة من وجوده ، يجـــد الانسان نفسه مستمراً في تغيير طريقة التفكير في ذاته وفي اعتبار هذه الذات : فهو يرى ذاته دائمة التغيّر . ومن جهة أخرى ، فإن صلاته النفسية ونبواته الذاتية تتغيّر . لذلك فإنه لا يستطيع أن يقول « أنا » ، لأن هذه الأنا تتعدد فتُصبح أنيات تتجـه الى كل صوب ومعنى . وهكذا فإن الانسان يملـــك أنيات يستبدل بعضها من البعض الآخر : فهناك الأنا التي تحب والأنا التي تكره ، وهناك الأنا الكريمة والأنا الحاسدة ، والأنا الوديعة كالحمل والأنا التي تهتاج وتثور . والانسان ذو الأنيات المتعددة لم يُصبح بعد إنسانـاً سوياً ولا يستجيب لشرط الرجولة . وللأنا مظـــاهر أخرى تشبه وجوهاً مختلفة : فالأنا يمكن أخذهـــا بعين الاعتبار على أصعدة مختلفة ، منها الحياتي ، والنفسي ، والخُلقي ، والمجتمعي ، والديني ، الخ . و « الأنا » تمثل الوحدة الشخصية ، مثبتة بهذا التمثيل استقلالها الذاتي . ومع ذلك فإن هذه « الأنا » لا تعبّر إلا عن ذات عارضة . فالانسان الذي لا بنية ذاتية له ، يستطيع أن يقول في لحظات غير متباعدة : أنا أحبك ... أنا أكرهك ، أو أنا أعدك ... وأنا نسيت وعدي .

فما هي الذات بالنسبة الى أنا مخلصة ؟ انها لا تتعدى كائناً لا رديئاً ولا جيداً ، ولا ملكياً ولا شيطانياً ، كائنـــا لا يبلغ

نهاية أي شيء، فهو يملك أنصاف حسنات أفسدتها أنصاف عيوب، كما يملك فضائل عطّلتها رذائل، وجوانب جيّدة مازجتها نزعات سيئة، وهو كائن غير مكتمل ووسط ككل العالم، كائن بشري، في مجمله (جانكيليفيتش، النقي والدنس، ص ٩).

تتطور الأنا باستمرار ما بقي الانسان غير موحّد، فهي نتيجة حوادث خارجية واصطدامات تسببها هذه الحوادث. والانسان يعرف نفسه متعدداً، ومع هذا يؤكد أنه واحد، بحكم واقع جسده واسمه الذي يحده بالنسبة الى الغير[١]. والأنيات المختلفة تتتابع في الانسان، وتستند الى الاختبار، وتتغطى جزئياً، وتتعارض، وتُثبت وجودها، وتنكر وجودها. غير أن الوثوق الحاد بهذه الأنا المتعددة هو سبب من أسباب وحشة عميقة.

إذن، يمر الانسان في مراحل موقتة، والخطأ كائن في اعتباره أنها حالات يعتقد ذاته مركّزة فيها. لذلك يقول مونتين: «أنا لا أصوّر الكائن... أنا أصوّر المرور» (محاولات، ٣، ٢). والانسان ينسى مختاراً أن قدره البشري هو أن يمشي دائماً، وأن عجزه الأبدي عن الوصول الى حدود

(١) انظر أوسبانسكي، الانسان وتطوره الممكن، ص ١٧ – ١٨.

قدرته هو الاشارة الى عظمته وليس الى بؤسه ... فالانسان هو هذا اللانهائي الذي يفرُّ من ذاته ، فراراً يجعله دائماً أكبر من القدر الذي يعرفه لنفسه ، ودائماً فوق ما يعمل ، على حد ما يقول لانيو ، في كتابه « دروس ونبذات مشهورة » ص ١٤ — ١٥ .

وهكذا يولد أفراد ، ويتكاثرون بسرعة ، ويأكلون ، ويشربون ويموتون دون أن يحققوا شرطهم في وجود الانسان . والتقصيرات ، في هذا الصدد ، ذات مصادر مختلفة : فالرغبات غالباً لا تتجاوز الكيس اللحمي ، والأعصاب ، والعضلات ، وحسن نظام الأعضاء الوظيفي . والرجال الراضون عن أنفسهم لا يتمنون ، أو هم لا يعرفون كيف يتمنون أن يتغيّروا . أما البعض ، الملتصقون بالعالم المحسوس ، فإنهم غير جديرين بتحقيق الشرط الانساني . وهناك ناس أصبحوا أشياء ، دون أن يموتوا ... وهذا هو تعوُّد قائم بين الانسان والجثمان ... وهذا موتٌ يتمطى على مدى حياة [1] ؛ وتستمر الحال هكذا ما بقي الفرد غير بالغٍ ذاته الغائية ، فيبدو قائماً في انسان مصطنع تحت شكله البشري .

---

(١) انظر سيمون وتيل ، الينبوع اليوناني ، ص ١٦ .

في هذا الصدد ، يعرض علم التحليل النفساني طرقاً مختلفة لمواجهة الأنا . والفيلسوف لا يعرف ، اليوم ، أن يبقى غير مكترث بهذا العلم الذي تتسع هالة تأثيره يوماً بعد يوم . على كل حال ، ليس المعلم الروحي طبيباً نفسانياً ، ومعرفة الذات ليست نتيجة لتحليل نفساني . هذه المعرفة تفترض فرداً متزناً ، أو ساعياً ، على الأقل ، للتماسك في اتزانه ما استطاع الى ذلك سبيلاً . ومثل هذا الفرد لا يعرف أن يتصرف ، كما يقول ليبوفيتشي ودياتكين ، فـ « يحرر إنساناً من المضادات ، المرافقة تحركاته الغريزية ، في جهاز عضوي مبكر الأوان ، ومن النتائج غير المصفّاة من التوطئات التمهيدية[1] . فالوعي وما دونه ، هما من المعطيات المظلمة[2] . والباحث عن معرفة ذاته ليس في وسعه أن يحتقر لا وعيه ولا ما دون وعيه ؛ فدروس فرويد ويونغ تستطيع أن تلقي ضوءاً على بحثه وما فيه من احتمال . وكذلك ، ليس في وسعه أن يغفل اندفاعات لا وعيه العميقة ، التي تتيح له ، بصورة أفضل ، أن يمسك بزمام قدره الخاص ، وأن يوقع وجوده إيقاعاً ملائماً وأن يفهم معنى تطوره .

---

(١) انظر اندره غرين ، أبواب اللاوعي ، في مجلة اللاوعي ، باريس ١٩٦٦ ، ص ٣٤ .

(٢) انظر بول ريكور ، الوعي واللاوعي ، انظر ص ٤٠٩ .

وكل انسان يصطدم دائماً بما دون وعيه ، ومع ذلــك ، فهو لا يعرف أين يجعل له مكاناً مضبوطاً ؛ لأن وعيه يدحره إذ يحكم عليه بأنه ذو رؤيا مظلمة مبهمة ، لا يتناولها مقيـــاس العقل ، وبأنه مفرط في ديناميته . أما برغسون فيقول : بما ان الانسان لا يعرفَ أين يجعل مــكاناً للاوعيه ، فهــو ، لذلك ، كثيراً مـــا يُخدع في صحة وجوده فيحــاول نكرانه . وفي نظر لابلانش ، أن اللهجة التي يتكلم بهـــا الوعي وما يسبقه تزيد في نشاط اللاوعي دائماً . فــإذا لم توضع معرفة الذات لا في النظام النفسي ، ولا في النظـــام الخُلقي ، فلا بد ، مع ذلـــك ، من الرجوع الى المنطلق في الأمر ، ومن امتلاك أدوات جيدة ، بصورةٍ مـــا ، قبــل محاولة المغامرة لمعرفة الذات .

طرائق وتقنيات

أن تصير رجلاً فتعرف ذاتك ، يعني أن تأخذ ذاتك مأخذ الإدراك ، وأن تتعاطها كمهنة . وتحقيق ذلك يبدو كأنه فتــح ، والباحث الذي يتناوله يجب أن يحيا طبقاً لبحثه ، وإلا فليس في مستطاعه أن يتعرض له . وبفضل بعض التقنيات وبمعونــة معلـّم ، يعني مربٍّ نفسيّ سبق فاكتشف معرفة ذاته ، يمكن

أن نجتاز بعض المراحل ؛ وفوق ذلك ، لنا بالنصوص المقدسة الكثيرة الاختـــلاف ، والأساطير الميثولوجية ، والخرافات ، أقاصيص ذات مغازٍ اختبارية تقدّمها للانسان السائر نحو ذاته. وبالرجوع الى ما تقدّم ذكره ، يستطيع هذا الانسان أن يضع نفسه داخـــل التطور الذي يتابعه . وحالات من الأنواع التي ذكرناها تُعتبر ذات أهمية كبيرة .

هذه التقنيات تتناول الجسد والنفس . وهي تخاطب أيضاً الذهن الذي يصنّف مستنداً الى الأدلة العقلية ، والفطنة التي تختار وتقرر ، وتخاطب الضمير الذي يتهذب ويبني نفسه على أساس من استجابة الانسان لشرطه الخاص . وإذا كانت هذه الوصفات التقنية قادرة ، بصورة أكيدة ، على إعداد الانسان للقاءٍ مستقبلٍ مع ذاته ، فانها لا تعرف كيف تؤمّن له نهاية غائية . ومع ذلك ، فان الطرق المعتمدة تقوم بدور هائل على صعيد النباهـــة والاحتمال المشارك بين النفس والجسد . أما المسلكيات الجسدية والذهنية ، فانها تتيح المجال للحصول على رقابة جسدية سواء أكان المقصود تصميماً سلوكياً أو تصميماً على جانب من الذكاء والدهاء . والجسد هو الوسيط الذي يؤمّن وجود القوى ، والتحرّكات الداخلية ، ويبقى حاضنها الدائم ؛ وخارج أوضاع الجسم المختلفة ، التي تحـــدّد تغيّراً في القوى.

المحددة نوعيات الافكار والاحتمالات، يستطيع الرجل ان يمارس رقابة تتناول إيقاع التنفس والقلب . والطرق التي تمثلها اليوغا والهاتايوغا ، المارستان في الهند ، أخذ استخدامها في أوروبا ، يزداد يوماً بعد يوم . ففي نظر الهندوس ، الأنا تشبه عقدة ، وهذه العقدة تنحلّ ، فالجسد يعود الى مادته الكونية ، والعنصر الذهني الى الذهنية الكونية ، الخ . والانسان الموضوع يفهم كم هي وهم خادع هذه الذات التي يملكها . واليوغا تستطيع أن تصبح سيّدة جسده وذهنه ، ولكنها تستطيع أيضاً أن تتنكر للانفتاح الروحي الماثل في وجوده .

وهناك التقليد الروحي المستند الى فلسفة ظهرت في جبل أثوس[1] ، الذي عرف عهده الذهبي بين القرنين الحادي عشر والرابع عشر ، فهو تقليد تميّز بمنزلة خاصة بين التقنيات النفسية الجسدية ، والبحث الرئيسي الذي هو إيجاد مكان القلب ، واقامة سلام داخلي فيه يكون ينبوعاً لحياة روحية ، وهكذا يتم الاتجاه بالنفس نحو النعمة . وهذا السلام لن يكون فاقد الفعالية ؛ بل على العكس ، سيكون سيّداً في فعاليته ، ولكنه

(١) جبل في مقدونيا اليونان ، عرف بالأديار التي تأسست فيه في القرن العاشر ، واستقلّ رهبانه الارثوذكس استقلالاً ذاتياً عن اليونان . مشهور بمخطوطاته وأعماله الفنية . (المترجم)

يحتمل أن يثير معارك لا تنتهي ، وهذا ما يتضح جيّداً لقارىء أقاصيص « صلاة الجمال » . لذلك فإن الرياضة الروحية تلعب دوراً هاماً على صعيدي الجسد والنفس ، وهي ليست غاية ، ومهمتها تحرير الانسان من قيوده والحوائل التي تعترضه، كما يفعل ذاهبٌ في سباق في احدى مراحل شوطه إذ لا يكتفي بأن يؤمّن الاستمرار في سباقه ، ولكنه يتنبه لغذائـــه وأهوائه ويطلّق كل ما يمكن أن يلحق ضرراً بمهمته ، وبالتالي ان يجعله في وضعٍ سيىء بطبيعته . ورواد الفضاء كابدوا الكثير من التهيؤ الصعب قبل أن يستطيعوا السير في الفضاء بعض دقائق ، وهكذا فان العبور من الغلظة الى المرونة ، يحتاج الى إعداد طويل الأمد ، يعني العبور من الصعيد الجسدي الى الصعيد الروحي .

والتقنيات التي تلائم النباهة تقتضي استقراراً في النظرة البسيطة مجردة من كل طيش . وطوائف الأفكار ، والتماثلات التي ترافق الفكرة الشاردة كلها تتحطم أمام الصمت الداخلي الذي يسود ، وينزع الى ان يصبح حالة دائمة .

إن أكثر التمارين التي اشتهرت ، في ما يتناول البحث في معرفة الذات ، هي تمارين اليوغا . وعلى الرغم من أن هذه التمارين تتخالف في ما بينها ، فانها ذات نقاط تماسّ متماثلة ،

لأن لكل طريقة من هذه الطرق ، نشاطاً روحياً ذا انعكاس جسدي ونشاطاً جسدياً ذا انعكاس روحي . وفي هاتين الحالتين لا تستخدم هذه التقنيات دون حضور مرشد . وبسبب هذه الطاقات التي تحرّرها هذه التمارين، فانها تصبح ذات خطر مزدوج على الجسد والذهن إن هي مورست دون أية رقابة . لأن المقصود بها ليس خلق قوى جديدة ، ولكن إيقاظ قوى ما تزال نائمة .

وهوذا نحن نقدّم كمثلٍ بحثاً طاويـّاً محدثاً بعنوان « سرّ الزهرة الذهبية » . وقد ترجم هذا النص د. ولهلم ، وشرحه يونغ ، وقدّمه ميرسيا إلياد [1] ، وظهر مطبوعـاً حديثاً [2] . والطبيعة المثلى للحياة غير البادية للنظر توجد محتواة في نور القلب ، وعلى هذا النور القلبي تحاول العينان ان تستقرا عندما تنظران الى الداخل . وعند إطباق الجفون تنظر العينان مشعتين على الجو الداخلي . وعندئذٍ يستيقظ النور الذي في القلب ويدور في داخل الانسان . وتفتح الزهرة الذهبية ينطبق

---

(١) تجسّد الشيطان والازدواج الجنسي ، باريس ، ١٩٦٢ ص ٥٥ .

(٢) سرّ الزهرة الذهبية أتبـع بـ « كتاب دار الضمير والحياة » ، ترجمة ليو تسي هُوا ، مع مقدمة لبيار كورون ، باريس ١٩٦٩ .

على الاختبار الضوئي . وهكذا يجد الانسان الموضوع نفسه مُساقاً الى اكتشاف ضوئه الخاص ، يعني ذاته .

والقلب هو عبارة عن العضو المرِن الذكي، ففيه تولد الحواس الداخلية وتتحرك نامية . و « عندما يكون القلب مرِناً ذكياً يكون التنفس كذلك ، لأن كل حركة صادرة عن القلب تولّد طاقة تنفسية »[1] . فالقلب والتنفس هما في ترابط وثيق ، وإيقاعاهما يترافقان في بحث عن الضوء الذي ينظم الحواس الداخلية . و « كما ان للعين نورها فللأذن نورها أيضاً . واذا كان نور العين متحداً بنور الشمس والقمر في الخارج ؛ فإن نور الأذن هو الزرع الموحد للشمس والقمر في الداخل . وهذا الزرع هو ، إذاً ، النور ، في شكل مبلور » . وتفهُّم (الأذن) ووضوح (العين) هما متماثلان في كونهما نوراً .

في عُرف الآباء اليونان ، الأذن ترى وتلمس ؛ وكذلك العين . وفي هاتين يوجد الحسّان الأساسيان اللذان فيهما توجد الحواس الأخرى . وفي الانطواء على الذات ، وفي السكوت يتاح للأذن وللعين أن تتوسعا ، إذ تصيران شيئاً فشيئاً أكثر مرونة وذكاء . ولهذا قيل إن القلب يسمع ويرى ، ويتذوق ويخفق ، وإن له حاسة شم .

---

(١) سرّ الزهرة الذهبية ، ص ٧٩ .

هناك طريقة أخرى تنتهي بنا الى التأمل يقترحها علينـــا حوار « المأدبة » . ففيها بقي سقراط واقفاً ، مدة ساعات ، وقد رأيناه فيها ، نهاراً وليلاً كاملين ، ساكناً ، متمركزاً ، غير شاعر بالبرد ولا الجوع : كان يتأمل . فهل كان يستخدم تقنية الانطواء على الذات ؟ الأمر ممكن إن نحن صدّقنا مـــا جاء في « الأسراب »[1] . ففيها يطلب الشيخ ستريبسياد من سقراط أن يعلّمه . فأشار عليه سقراط أن يتمدّد على جلود الحملان مبسوطة على الأرض . فالمقصود ليس الاستراحة ، ولكن السهر بكل نباهة . وقد توجهت هذه النصائح في صيغـــة أنشدتها جوقة « الأسراب » ، ثم تلاها سقراط نفسه في الشكل التالي :

جدّ في فكرتك ، واعتبر ، وتلفّت الى كل ناحية منطوياً على ذاتك . واذا وقعت على صعوبة فاركض فوراً الى نقطـة أخرى .

يطالب سقراط بالشجاعة ويوصي بهـــا ، ويطالب بتغطية الرأس ، وبممارسة نوع من اللّحو أو القشر في مخـــاض فكري مرن ذكي ، وأن نفرّق الأجزاء ، وأن نمتحن الأشياء . ويوصي أيضاً بألاّ نبالغ في التمركز ، وبألا نعيد أبـــداً فكرتنا الى

(١) تمثيلية ساخرة لـ أريستوفان (٤٢٣ ق. م.) خصّ بها مؤلفها سقراط بلذعات حادة . (المترجم)

ذاتها ، فيقول : « أتركها قليـــلاً في الهواء كأنها زيز أُمسِك بخيط رُبطت به إحدى أرجله»[1] (٥ ، ٧٦ ، ١٠٩) . والشيء الأساسي ، في هذه التقنية ، يُختصر هكذا: الانفصال عن العالم المحسوس لـكي يستغلق الانسان على ذاته في حياة داخلية تتـكاثف شيئاً فشيئاً ، ويزداد نقاؤها تدريجياً ، لـكي يمضي في بحثه من الخاص الى العام .

ولنحفظ أيضاً هذه الفقرة الغريبة لديكارت ، مأخوذة من أول «تأمله الثالث» ، والتي يعرض فيها طريقة خاصة بالتمركز الذاتي :

« سأغمض الآن عينيّ ، وسأسد أذنيّ ، وسأزيـغ كل حواسي ، وسأمحو من فكري كل صوَر الأشياء المتجسدة ، أو على الأقل ، سأشهّر بأنها كلها باطلة خادعة ، إذ لا حول لي على إجراء ما توهمت صنعه ممكناً ؛ وهكذا سأكتفي بمحادثة ذاتي ، وامتحان داخلي ، وسأجتهد في أن أزداد معرفة بذاتي ، شيئاً فشيئاً ، وأن أصبح أكثر أهلية مع نفسي »[2] . وأردف قائلاً : « لقد عوّدت نفسي ، في هذه الأيام الماضية ، أن تنفصل مـا بين

---

(١) انظر كل هـــذه المسائل والآراء الثمينة لـ أ. – ج. فيستوجيار ، « تأملات وحياة تأملية ، على طريقة أفلاطون » ، ارجع نفسه ، ص ٦٩ .

(٢) « التأمل الثالث » .

ذهني وحوامي .. حتى انني صرت قادراً الآن على أن أتحوّل بفكري ، دون صعوبة ، عن الأشياء المحسوسة والمتصورة » .

وانه لمن المستحسن أن نقارب من هـــذا النص الصفحات الأولى من « محادثات ما ورائية » لـ مالبرانش ، عندما أراد أن يشرح تأملات ديكارت ، في « مدخل الى عـــلم الظاهرات » لـ هوسير ، تـكلّـم أولاً على هذه الضرورة لمن أراد أن يصبح فيلسوفاً ، وهو أن ينطوي على نفسه ، داخل ذاته ، وأن يحاول قلب كل العلوم المقرّة حتى اليوم ، وأن يحاول بناءها من جديد .

وعند انطلاق هوسير ، من هذا الواقع ، ذكـّر بـ « عودة ثانيــة الى الذات » يعني « العودة الى الذات بتفكير نقي » [1] ؛ وطريقة الشك هنا ملاءمة ضرورية . وأخيراً ، نذكـّر بأن مين دي بيران أبدى ارتيابه ، مشيراً الى أي حدّ تستطيــع بعض الحالات أن تعدّل في الاحتمال الانساني ، عندمـــا كتب ما يلي :

يعرف المنوّمون والصوفيون جيداً بعض الوسائل الخاصة ،

---

(١) انظر ادمون هوسّير ، « تأملات ديكارتية » ، « مدخل الى علم الكائنات » ، ص ٢ .

في بعض الحـالات ، للتعديل في النفس أو في العضو ، بصورة تغيّر طريقة الاتصال ، ولكن هذا كله ما يزال مظلماً ، وعرضة لطائفة من الشكوك وتجاوزات المعتاد[1] .

ولا بد من التذكير أيضاً بقولٍ لديكارت جـــاء فيه : انه بفضل معرفة الانسان نفسه، يصبح طبيب ذاته الخاص. ونحن نعلم ان ديـكارت تحاور مرات كثيرة وكريستين الملكة الاسوجية، ولعله أخذ عنها هذا الرأي الذي يرويه مرتين . وفي الواقع ، ان الملكة كريستين كانت تنقـــل هذه الكلمات لـ تيبار ، الذي نعرفه بواسطة سوياتون ، القائل :

ان كل انسان قضى ثلاثين سنة من حيـــاته يجب عليه أن يكون الطبيب الخاص بذاته .

وفي رسالة وجهها ديكارت الى الماركيز نيوكاستيل ، أوجز قائلاً :

... إنه لا يوجد إنسان يملك قليلاً من الفكر، ولا يستطيع أن يميّز النافع من الضار بصحته ، شرط أن يتعهدها بالعناية ، فلا يعرف أكثر الأطباء علماً أن يعلموه أكثر مما يعرف عنها .

نضيف الى ما تقدم قول مونتين في محاولته « في الاختبار »

---

(١) « محاولات جديدة في الانثروبولوجيا » ، النص الثاني، ص ٣٠٦ .

إذ يورد كلمات لـ تيبار [1] هـذا نصها : الانسان الذي يراقب نفسه دائماً يعرف ماذا يمكن أن يكون الاحتمال الجسديّ الذي يجب أن يتوفر له لسلامة صحته ، ويعرف أيضاً المسلكية التي تلائمه ، والهامش الإفراطي الذي يُجيزه لنفسه دون أن يسبب لها ضرراً .

المربّي الروحي

في حدود بحث الانسان عن نفسه ، يخاطر بأن يمسك ذاته في نطاق دنسها ، ان هو رفض تعليم الحكماء ، الذي يقـدّم له نقاط أدلّة تتيح له أن يقود خطاه في طريقه . ولقد جـاء في كتاب « النقيّ والدّنس » لفلاديمير جانكيليفيتش ، في الصفحة السابعة منه ، قوله : « ان الدّنس وحـده في وعوثة مسالكه ولا إستوائها ، وفي مفارقاته وأخلاطه يقدّم تماسك لمعرفتنا » . وإذا كان المهد الخارجي له أهميته ، فذلك لأن الانسان غالباً ما يكون عاجزاً عن التماسّ بذاته . ومتى توفرت هذه العلاقة فإنه يعلم ما يجب أن يفعل . امـا أن يحتفظ الانسان بمعلّم له مدة وجوده كلها ، فهذا يعني تقديمه شاهداً على ضعفه وبقـائه

---

(١) انظر في هذا الموضوع ب. - م. سكوهل ، « دروس افلاطونية » . باريس ، ١٩٦٠ ، ص ١٦٨ .

قاصراً دائماً . فالشجرة الفتية تحتاج الى سند ، وإذا تُرك الى جانبها بعد أن تكبر فمعنى ذلك نكران لقوّتها وقدرتها . والمعهّد ، متى كان مربيّاً روحياً ، فإنه يوجه : دون أن يملك القدرة على إضاءة عين لأعمى (انظر ، الجمهورية ، ٧) ؛ ولكنه ينطلق من العضو الكائن ، فيتمنى أن يُديره الى الاتجاه الذي يلائمه . ولذلك فإن المربّي ينسحب عندما يصبح المربّى في غنى عن سماع دندنة زُنبور ، وعن تلقي صدمة مزلزلة لكي توقظه أو تشلّ عزيمته . إنه يعلن للغير ما يفكّر به ، وما هو ، وما يستطيع أن يصير ؛ فكأن المربي كان مرآة المربّى(١) ، أو هو ، في شكل آخر ، ضميره الحي . ونوره يلتقي بالنور الوهمي الذي يحمله في ذاته الانسان المتعرّف نفسه .

ولكن العلاقات بين الموجّه وبين الموجَّه يمكن أن تكون صعبة ؛ وفي هذا يقول سقراط :

رأيت أناساً بلغ بهم الغيظ مني درجة جعلتهم مستعدين لعضّي ، وذلك لأنني انتزعت منهم رأياً تجاوزوا فيه حد المعقول . وهم لا يصدقون أنني لم أفعل ما فعلت إلا لأنني لا أسمح لنفسي البتة أن توافق على الخطأ ، ولا أن تُخفي الحقيقة .

---

(١) انظر في هذا المجال زوجيه غوديل ، « الاختبار التحرّري » ، باريس ، ١٩٥٢ ص ٢٩ .

المهدون الحقيقيون عددهم قليل جداً، ولذلك نرى الأفضل ألا نحاول البحث عنهم أبداً؛ ومن رأى أنه في حاجة إليهم فليطمئن الى التقائهم دائماً في طريقه. والمعلم الرديء ليس أقل خطراً من الطبيب الرديء، فهذا وذاك يستعجلان الموت، جاعلين من الانسان الموضوع جثة فاقدة الحياة. وفي هذا تقول سيمون ويل: «إن انساناً أعزل عادياً يصوّب إليه سلاح يمسي جثة هامدة قبل أن يمسّه السلاح»[1]. وقد سبق لها أن قالت:

من القدرة على تغيير إنسان الى شيء بإحداث موته تستحدث قوة أخرى، فيها من عجيب التأثير ما يختلف كل الاختلاف عن تلك التي تجعل من شيء انساناً يبقى حياً[2].

ولقد كانت الإدارة، في العصور القديمة، ذات دور هام. وفي هذا الصدد، يتعرض نيسياس لسقراط، وهو يثير في مخاطبه امتحان حياته؛ فـ «الأسراب» تصف سلوك سقراط قائلاً لتلميذه: «لننظر، إكشف لي عن مميّزاتك» (٤٧٨)، وهكذا ألزمه أن يتوسع في انفتاحه الذهني. والفيلسوف، بقدر ما يكون حكيماً، يؤمّن دور المدير: كما كان افلاطون

---

(١) «الينبوع اليوناني»، باريس، ١٩٥٣ ص ١٣.
(٢) المرجع نفسه.

الى جـانب دنيس الثاني السرقسطي . وابيقور كان ، في الوقت نفسه ، طبيباً روحياً ووسيطاً بين الآلهة ومَن هم في عهدته . أما أبيكتيت فقد كان يُدير تلاميذه على طريقـة فيتاغوراس ، فكان يغربل أفـكارهم وأعمالهم . وأما سينيك فقد كان يعتمد امتحان الضمير ؛ و « تأملات » مارك أوريل تستخدم كدليل مرشد . فـكان التلميذ المُعدّ يصبح معلماً : وهكذا كان افلوطين بالنسبة الى بورفير ، وبورفير بالنسبة الى جامبليك .

والسؤال المطروح الآن ، هـــل يحتاج كل الناس ، المهتمين بمعرفة ذواتهم ، الى دليل مرشد؟ عن هذا السؤال يُجيب سينيك بما يلي :

بعض الناس توصلوا الى الحقيقة دون مساعدة أحد ؛ فكان أن اختطّوا لنفوسهم الطريق ... وآخرون احتـــاجوا الى مساعدة؛ فإنهم لا يتقدّمون إن لم يسر أحدٌ قدّامهم ، ولكنهم يعرفون أن يتتبّعوا ... وهنـــاك فئة من الناس... لا يكتفي أحدها بالدليل المرشد، لأنه تحت السيطرة المضادّة... فيستدعي عرّيفاً ، أو على الأصح ، مُقيلاً من عثاره (لوسيليوس ، ٥٢ ، ٣ — ٤) .

وفي أثر المعلّم يقول إبيقور ، وقد تراءى له أن ذكرى المعلّم تبقى ماثلة أمام التلميذ : « إن ذكرى المعلم دائمة الوجود

أمام عيني التلميذ فكأنه يحيا تحت مراقبة نظره ... » (المرجع ذاته ، ١١ ، ٨ – ٩) .

وكان من تأثير هذه العلاقة أن ورث الرهبان الشرقيون صفة « الأب الروحي » يقوم بموجبها بدور مراقب الضمير ليس بالنسبة الى الاكليريكيين فقط ، بل بالنسبة ، أيضاً ، الى العلمانيين . وعند آباء الصحراء ، يكون التلميذ ، في الغالب ، خادم مَن اتخذه في عهدته روحياً . والمعلم ، الخبير في الفن الروحي ، لا يكون بحكم الضرورة موسوعياً ؛ فعلم الله يكفيه ليقوم بدوره . أما في الغرب ، فإنه على الرغم من أهمية المسؤولين ، لا نلاقي هذه الأجيال الروحية التي تتغلب على الأجيال المادية ، كما هي الحال في الشرق ، وهي حالة لا تقتصر على المسيحيين ولكنها تتعدّاهم الى المسلمين .

والصوفي يعتبر نفسه كمنفي ، وهو يبحث مجدّاً عن مرشد روحي يرسم له طريق العودة نحو مصدره . ومهمة النبي قائمة في « فتح السبيل الى الحقيقة الروحية المنشودة » . وبين المهدي والهادي (الشيخ) الصلة وثيقة ولا يمكن أن تنحل ، وعند الشيعة ، تقوم العلاقة مع الإيمان الذي هو المعلّم غير المنظور . وطريق العودة هذه لا تتحقق باعتبار إله مشترك ؛ فالإلهي منقطع عن الشرك ، والرجوع يعني ملاقاة السيد الخاص ؛

والفردية الروحية دائماً مؤمّنة . وهذه الفردية لا تتعيّن في «الأنا الاختبارية المتمثلة في – النفس الأمّارة – النفس النازعة الى الشهوة التي لا تعرف وازعاً ، ولكن ... في « الروح القدس » في الانسان ، في الأنا العليا السابق وجودها ، والتي يجب تحريرها أو استعادة غزوها » . وكل كائن يعاني في ذاته وجوداً إلهياً بصورة خاصة به ؛ وكل توحيد إلهيّ يستند الى القدرة الشخصية .

ففي الهند ، كل فردٍ يتمنى ان يتوصل الى التحرر ، يعمل بتعليم حكيم . ومعلمو الهند الكبار قد أعدوا أجيالاً من التلاميذ . فحبُ الغير المستيقظ لا يكرس للعزلة وللتأمل فقط، ولكنه يتحرك بالشفقة أيضاً . والبوذيساتفا[1] تستبعد امتلاءة النرفانا وحلاوتها لتكرّس ذاتها للغير . فحبّ الغير « حارس من لا حماية لهم ، ومرشد للمسافر ، ومركب ، وبئر ، وينبوع ، وجسد لمن يبحث عن الضفة الثانية »[2] . وحكمة الهند تتمتع بشهرة كبرت الى حد أن كثيراً من الأوروبيين يتركون وطنهم

---

(١) حالة من الكمال ، عند الهنود ، إذا بلغها الانسان أعفي من التقمّص . (المترجم)

(٢) ل. دي لا فالنّيه – بوسّان ، « البوذية » ، باريس ، ١٩٢٥ ص ٣٠٣ .

ليتابعوا مدة سنوات ، أو مدة حياتهم كلها تعليم أحد الحكماء الذين قلّ أمثالهم جداً في أوروبا ، أو قلما يعثر لهم على مثيل .

المهم هو أن نعلم ، لماذا البحث عن معلّم ؟ الجواب : يجب أن يكشف عن أسباب انتظاره صفاء لا بدّ من وجوده . فهل هي الحاجة الى لفت الانتباه الى الذات واحتباسه عليها ، أم هو الضعف الذي يتمنى التعزية ، أم هو فقدان القدرة على تحمُّل العزلة الخاصة ؟ هذه الأسباب المختلفة يجب أن تنحّى بحزم وشدّة . والحالة الوحيدة ، التي فيها يُفترض وجود ممهّد ، هي حالة اختيار طريق تحرّر ، كما تتراءى في مفهوم معنى البحث عن المطلق ، أو عن الكمال ، وهذا ، كما يجب أن يُفهم ، لا يعني ، بحكم الضرورة ، طريقاً دينية . فعلى صعيد البحث الداخلي ، نرى ، لمن ألزم نفسه السير على ممر مجهول ، أن ينتصح بإرشاد إنسان ذي خبرة ملموسة ، عارف بعجائب مغامرة من هذا النوع ، مُلمّ بدفع مخاطرها . وعلى كل حال ، ان خبرة الممهد الشخصية تبدو غير كافية ، ومن محسّنات الموقف أن يستفيد من تعرّفه تلميذه الداخل في عهدته ، تعرّفاً دقيقاً ، وإلا فإنه يجرّ تلميذه الى طريق لا تلائمه . ولا يقتصر تعرّف حال التلميذ على فتح قلبه . فهو أعمى يخاطر بأن يخدع نفسه في سعيه الى معرفة ذاته . وبما انه سيء المعرفة

بذاته ، فكيف يستطيع أن يصف هذه الذات وصفاً صحيحاً ؟ ونذكر ، هنا ، أن تحرّكه واقع دائماً تحت تأثير حوادث خارجية كان يزجّ نفسه فيها ، وكأنه دولاب يدور في الفراغ ، حتى أدرك ، على الرغم من حسن إرادته ، أنه لن يتمكن من الإمساك بنقطة معينة في ذاته . فمن حقّ الممهّد على تلميذه أن يكشف له عن كل شيء بصدقٍ كامل، دون أي تحفظ أو خجل، وألا يُبقي سراً مكتوماً . أمـــا المعلّم فعليه أن تكون في مؤهلاته هبة قراءة القلب . وهبةٌ روحية كهذه جاءت هبة مميّزة للمعلمين الأكفاء . وإذا كانت هذه النعمة مفقودة ، فعلى المعلّم أن يراقب تلميذه ، وأن يسأله ، وأن يحادثه ، وأن يمزق بتأنٍ الغشاوات التي تغطيه عن تحفّظ أو تهيّب . أما اذا كانت قاعدة كل اتجاه مماثلة غيرها من القواعد الاتجاهية ، فإن العلاقة بالتلميذ تكون علاقة محض خاصة باعتبار المِزاج ، ومجمـــل النزعات والعواطف ، يضاف إليها قدرة التلميذ الروحية . ولا شك في ان الاتصالات البسيطة المليئة بالمحبة تخلق الثقة وتتيح للتلميذ أن يشحن التعليم الذي تلقّاه بطاقة دينامية .

وعندما يستطيع المعلّم أن يكتسب معرفة دقيقة بتلميذه ، فإنه يتمكن من أن يتتبعه عن كثب ، ومن أن يقوده دون أن يحتاج الى إظهار هذه القيادة. واجتياز المعلّم هذا الشأو يفترض

أن يكون التلميذ حقاً ملتزماً الطريق المختارة ، وأن يكون قد توصل الى نوع من الاستقرار . فإذا حدث انفصال مفاجىء وقع التلميذ في مصاعب مأسوية لا يستطاع استباق النظر في عواقبها . وفي الواقع ، لا يستطيع غير قلّة من الرجال أن يديروا تحرّراً شخصياً منقوصاً، بصبر يدركه الملل أمام الضعف والاستعداء الناتج عن فقدان الاتزان ، وفقدان التفكير ، والوقت، والمثابرة . ورجل الواجب الضميري، الذي لم يتجاوز النطاق الخُلقي ، لن يكون غير مرشد رديء ، لأنه ما يزال ينتسب الى عالم الازدواجية . والذي يستطيع أن يكون مرشداً ممهّداً هو الانسان ذو المستوى المنسوب الى «الضغط المعنوي» ، ضغط الروح .

في استطاعة الرجال والنساء أن يقوموا بمهمة « الأب » أو « الأم » الروحيين . وإذا كانت أكثر الرصانات بدائية يجب أن تُحترم ، كأن نُدخل الازدواجية الحياتية ونعطيها أهمية ، فإن هـذا يُعرّض لإفساد كل شيء . ومن يجب أن يأتمنه التلميذ على نفسه ، ليس رجلاً ولا امرأة من هذا النوع ، ولكن المؤهل لهذا الإئتمان إنسانٌ نوراني له من شفافيته ما يؤتي وضوحاً ليس له في حدّ ذاته . أما المعلّم الذي يقف جنس تلميذه حائلاً دون تعمقه ، أو التلميذ الذي يقف جنس معلمه الروحي حائلاً دون

استيفاء الوضوح، فإنهما يضعان نفسيهما على صعيد من الازدواجية التي لم يبقَ لها من مكان لسوء نوعيتها . وفي مثل هذه الحال نجد المعلم والتلميذ يُفسدان كل اتصال أو تبادل علاقة بضياع حريتهما. فالإدارة التي يجب أن تتركز ، في أمرهما المشترك ، لا تكون إلا فوق الاعتبارات الجسدية ، وإلا فمن المفضل ألا تكون؛ لأنها إن تزعزعت أصولها فلن تعطي غير رديء الثمار .

والمعلم المبهد الأفضل ، أو على الأصح المعلم المبهد الحقيقي الوحيد، هو ذلك الكائن في ذات الانسان . إذ لا وجود لمركز، ولا لمكان حقيقة ، خارج ذات الانسان . فالمرء يستطيع أن يأتي بمعلمين من الخارج ، وأن ينصرف بكليته الى قراءة نصوص متعددة وأن يبقى ، مع ذلك ، في جهله . فالمهم بالنسبة إليه أن يطرح ، في ما بينه وبين نفسه ، السؤال الأساسي وأن يصغي الى الجواب . وعندما يسمعه ، يكتشف ان بحّاره الحقيقي هو داخل ذاته ، في هذه السفينة المقدسة التي أسماها دانته الجهاز السري اللاقط. من هنا تتأتى طاعته الداخلية، هذه الطاعة التي أجادت الكلام عليها سيمون ويل ، إذ قالت : انها المستجيب لسبق نظرة عميقة .

هدف التعليم هو تعلّم سكوت الحواس والأهواء ، ومراقبة الخيال بغية التوصّل ، قليلاً قليلاً ، الى القطاف العميق الذي

يسمح بتمرين النباهة تجاه الحقيقة الداخلية . فيصبح التفكير والنباهة توأمين ، أو ما هو أفضل ، على حد قول ليبنتز ، في « محاولات جديدة » ، وقد أقام الدليل : التفكير والنباهة يحدد واحدهما الآخر ، فالتفكير هو النباهة لما هو في داخلنا . وبالانفتاح على الحقيقة الداخلية ، ينفتح الانسان على ذاتـــه ويكتشف معلّمه الداخلي .

وسواء أقبلنا أم رفضنا هذا « المعلّم الداخلي » ، على اعتبار أنه صوت إلهٍ داخلي أو انه صوت قدر متحكم يعطي أوامره ، أو انه صوت الضمير ، فانه يبقى ان كلاً من هذه الأصوات يملك ، في حد ذاته ، القدرة على أن يأخـــذ في التماس بهذا الحضور .

ولقد أطلـــق سقراط على قدره هذا أسماء مختلفة ، فقد سمّاه : « شيئاً شيطانياً » أو « شيئاً إلهيّاً » ؛ غير انه يستخدم دائماً في شكل لاشخصي ؛ فهو إلهٌ داخلي يعطي إنذارات ، معبّراً عن ذاته بصورة زاجرة ، مظهراً ، في الغالب ، شكلاً لا يُرَدّ ولا يقهر . في أثناء محاكمته ، وبحضور قضاته ، أكد سقراط حقيقة هذا الصوت الداخلي الذي لاحقه دائماً . لقد أثبت وجوده وبرره حتى امتحانه الضميري الأخير ، وكان يشعر بارتياح عميق وليـــد طاعته لذلك المرشد الداخلي في

انسانه . وهناك آخرون أكدوا مثل هذا : فجورج باستير كرّس صفحات كثيرة لهذا الصوت السري[1] ، و ف. أجير ، بعد ان امتحن الكلمة الداخلية قال ، في صدد الكلام ، على هذا القدر السقراطي لهذه « الحوادث الضميرية » ، إنها تمثل تعبيراً داخلياً ، عندما يتميز بعضها عن البعض الآخر ، ما لم تكن حيوية النفس كبيرة جداً الى حد أنها لا تسمح بتفسير كل شيء[2] .

هذا الصوت الضميري ، وهذا الاله الداخلي نجدهما على الصعيد الديني الأساسي عند مالبرانش . فموضوع « المعلم الداخلي » الذي لمح اليه إنجيل يوحنا (١، ٩) قد عُني بشرحه ، بصورة خاصة ، كليمان الاسكندري ، وخاصة أوغسطينس ، ولكنه مع مالبرانش اتخذ بُعداً جديداً . والمهم هو أن يدخل الانسان نفسه وأن يصغي اليها : هكذا علم « الإبن » تلميذه ؛ وإذا لم يتلقَّ الناس تعليماً مماثلاً ، فإن هذا التفاوت ناتج عن اختلاف نباهتهم : فكل منهم يتلقى وفاقاً لطاقته . من هنا تولّدت ضرورة الاستمرار في الاستفهام من الحقيقة الداخلية ، واتّباع تعليمها . ففي السكوت والاعتزال، نحصل على الجواب

---

(١) لحظة سقراط التاريخية ، باريس ، ١٩٣٩ ص ٢٣٣ .

(٢) الكلمة الداخلية ، باريس ، ١٨٨١ ، ص ١٥١ .

الذي «لا يفارقنا أبداً والذي ينير ظلمتنا دائماً. انه يتكلم بصوت خــافت ، ولكنه صوت مسموع ؛ انه يضيء قليلاً ، ولكن ضوءه نقي . لا ، ان صوته قوي بقدر مــا هو مسموع ؛ وان ضوءه ساطع ولامع بقدر ما هو نقي ؛ ولكن أهواءنا تمسكنا وتبقينا خارج ذواتنا ، وبواسطة ضجيجها وظلماتها ، تمنعنا عن ان نتعلّم بصوتها ونستضيء بنورها» (من «البحث عن الحقيقة» ٥ ، ٤) .

الانصياع للواجب هو في الأمانة لهذا الصوت ، والبُعد عنه هو ، في حقيقته ، رفض لاتباع دعوة الذات .

ومن أراد بديلاً جزئياً في غياب هذا المعلّم فبإمكانه أن يجده في جمال الطبيعة ، وسكون بحيرة ، وعنف تيّار ، وذروة ثلجية ، وصحراء رملية أو حجرية ؛ فهذه كلهــا تُعين على الانخطاف الى ما وراء رؤية العين ، وتعليمها هو الجمــال عينه . وعلى هذا الجمال الممتع يجد الانسان نفسه محوّلاً الى مستوى آخر .

المدارس ودورها

سواء أكان الأمر يتناول « بيوت الحياة » في مصر القديمة أم مراكز استشفاء فيلون [1] ، فإن الناس ، في كل وقت وفي كل

(١) يوناني الأصل ، ولد في الاسكندرية (١٣ ق. م. – ٥٤ ←

عهد ، ألـّفوا جماعات محاولين أن يحيوا حياة كاملة . والخطـأ الاعتقاد ان المقصود تناول الناس المتفوقين وأن نحوّلهم الى مرتبة ملائكية . فصفتهم الجذرية قائمة في تركهم كل مـا هو غير أساسي ، بغية التفرغ للخدمة الإلهية . ولكن اختيـاراً كهذا يبدو صعب التحقيق . واذا كان كل مـا يؤول الى الكمالين الروحي والجسدي ملائماً لتطهير الجسد ، والقلب ، والذهن ، فإن المصاعب تزداد نسبة إعمال الذكاء والمهارة فيها بقدر مـا يزداد ارتفاع مستواها . غير ان المشاغل الخارجية، حتى أكثرها اعتيادية وسطحية ، من مثل الاشتغال بكسب العيش ، تفصل الانسان عن غباوته وتعينه على أن يحقق اتزانه . والمعتزل الذي لا رابط خارجي له يفقد كل منفذ للخلاص وكل مستند خارج اتحاده بما يفوقه . وإنسان كهذا يستطيـع أن يبلـغ في العمق أقاليم مظلمة ومضيئة لم يبلغها ناس آخرون لجهلهم إياها .

وفي استطاعتنا أن نتساءل اذا كانت المنـاسك الشرقية ومدارس الأديار المسيحية تساهم في معرفة الذات أو لا تساهم فالإقامات الطويلة في بعض المناسك ، وقراءة النصوص والتأمل فيها، من التي تُعِدّ رهباناً مسيحيين (كاثوليكاً أو ارثوذكسيين)

← ب. م.) ، فلسفته خليط من الافلاطونية والتوراة . كان ذا أثر على الافلاطونية المحدثة وعلى الأدب المسيحي . (المترجم)

كلها تبدو غير كافية للكلام على هذا الموضوع بدقة . ولهذا فإن الفكر التي ستلي تمتحن المسألة من الخارج ، أي ان الامتحان سيكون جزئياً .

ولقد بقيت المناسك ومدارس الأديار أجيالاً مشاتل حكماء وقديسين . فكانت مثل هذه النتائج تبرر وجودها وتثبت قيمتها . وفي مختلف هذه البيئات ، نجد ان كل شيء يعمل لخير الحياة الداخلية والبحث عن المطلق . لأن الانسان ، في عزلته عن العالم ، يتهيأ له اطمئنان : الى ذاته أرجح ، والى استيعابه المتأله أوثق . فهو يجابه شياطينه ، ويرى شفعه وجهاً لوجه . ورمز الصحراء ليس له معنى آخر . فهو المكان المختار حيث يتكلم الله ، وحيث يقيس الانسان نفسه بالحيوانات الوحشية التي تجعل مأواها فيه . واعتزال العالم ليس غير الوجه الأول التمهيدي . فمن هذه اللحظة يبتدىء العمل . والطاقات تتجمع عندما تتوقف عن أن تتبدد في الخارج ، والنعمة تصبح غامرة .

ومع ذلك ، سواء أكانت المشاركة سياسية ، أم دينية ، أم ذات صفة مجتمعية ، فإنها تبدي صعوبات وثيقة الصلة بوجود نظام أو مؤسسة . وأخطار هذه الصعوبات تكون في البيئة المطوقة بالجماعات الدينية أشد منها في مكان آخر .

كل طائفة روحية تستمد معاني وجودها أساساً ممن يديرها ،

ومن الذي يحمل مسؤولية من هم في عهدته ، روحاً وجسداً .
وموت رئيس أعلى أو تغييره بآخر يمكن أن يتسبب بهبوط قيمة جماعة ، أو على العكس ، برفـــع قيمتها . لذلك ، تدعو الرصانة رئيس الطائفة الى ان يضع نفسه دائماً في وضع المتنبه لضعف بعض أعضاء طائفته ، الذين هم عرضة لأن يفاجأوا بأقل نسمة من نسمات التحرُّر فتتراءى لهم مهاوي الشرور . ولكن أفضلهم لا يبلغ بهم الثأر مبلغاً كبيراً : ولذا فهم لا يحتاجون الى معونة .

وهكذا فكل طائفة تتحمل ضواغط يدفع بها الى الأسفل . أما الطائفة الصغيرة العدد ، فانها تنجو جزئياً من هذا القانون ، ولكن ناصبي فخاخٍ أخرى يوقعونها في شراكهم ؛ ولا يخفف السوء غير تعارف الأفراد ، إذ يوفّر مراقبة أدق : فالغابة تملك الأفضلية لقدرتها على تخبئة الشجرة . ومن جهة أخرى ، فان العيش دائماً مع الرفاق أنفسهم يقتضي صفات قليلة المشاركة ليتمكن مشارك العيش من أن يتجنب كل عاطفـــة حسد ، وعداوة ، وطمع ، وإثارة .

الخطر الأساسي يكمن في المعارضة القائمـــة بين الفكر والحرف ، لأن « الحرف يقتل والفكر يُحيي » .

والأنظمة التأسيسية والقوانين المطبقة خارجياً تستطيع أن

تولّد أجهزة تعمل تلقائياً ، وأنواعاً آلية مجلدة وجامدة ، أكثر مما تولّد رجالاً أحراراً وديناميين وذوي حماسة فاعلة . وليست جردة نظامية تفرض من الخارج بجردة بنّاءة حتماً ، فهناك خطر انفصال مهدد بوقوعه بين الحركات والأفكار السرية ، كما ان الناسك ينتفي وجوده ، عندما يطلق العنان لأحلامه وتخيلاته ، فيروح فكره شارداً في عالم اعتقد أنه قد هرب منه . وفي الأنظمة التأسيسية قد لُحِظَ كل شيء بدقة ، حتى أنه لم يترك شيء للمصادفة . فالتقائية في خطر الإقلال من وجودها ليحل محلها الاصطناعي وكل ما ليس طبيعياً .

إن الارتباط بالحرف ، ونسيان الفكر الذي يحييه ويفوقه ، يخلق بعداً ذهنياً فاقد المرونة بالنسبة الى الفكر . إذاً ، « السبت كان لأجل الانسان ولم يكن الانسان لأجل السبت » (مرقص ، ٢ ، ٢٧) . فاذا ما احتقِرت هذه الحقيقة البديهية ، فكل نظرة روحية مركزة منفية . والانسان الذي لا يعمل ولا يتحرك شخصياً يمكن ان يكون ذا ضمير جيّد ؛ أما الانسان المغرور ببُعدٍ « هوائي » فعلى العكس ، لا يخضع أبداً للاصطدام بالمصاعب المتولدة من الفضيلة المطمئنة ، وليدة قانون مادي . كما أن مدرسة تأمّل أو صلاة لا تستمد قيمتها من أمانتها الخارجية الخاصة بتقليدها ، ولكن من الفكر الذي ينيرها

ويتيح لها أن تفك ارتباطها باشكال ضاعت قيمتها بمرور الزمن على انفصالها .

إن « احتجاز » رجال ، منفصلين عن نساء ، وضع ملائم بعض وجهات النظر ، لأن الميول والشوائب الذكرية ، والانثوية تشتد حدة غليانها بقدر ما يستمر « طبخها ببطء » في وعاء مغلق . فالحياة المختلطة أكثر اتزاناً ؛ وهي إذا فُقِد فيها الاتزان، فانه لا يتناول غير عدد قليل .

وبنيات الأديار (في نموذج رياضتها الروحية ، وإعداد ناسها) كما عرفتها القرون الوسطى في وثيق اتصالها بالجوازين التاريخي والاجتماعي ، لم تعد ملائمة أبداً العالم المعاصر ، وانسانه الجديد الذي يُعِدّ نفسه ويتحمل بغبطة مسؤولية أكبر عن ذاته وعن قدره ومصيره . وبناء على هذا ظهرت محاولات الاصلاح التي اقترحتها الكنيسة . ولكن التعديلات تبدو أكثر صعوبة في تهذيبها وإحلالها موضع القبول الملموس بقدر ما تكون الطائفة المعنية بالمشاركة شبيهة بوطن ، أو على الأصح ، بمنطقة إقامة أقلية . وهذه الـ « نحن » المستعملة اليوم تعني تجاوز الـ « أنا » : هذا تبريرها . كما أنها تفسر أيضاً مشاركة محتجزة في حدود ضيّقة . وسيمون ويل أدركت خطر هذه الـ « نحن » المضيّقة الحدود .

ولكن الحاجة الى الاصلاح لا تتناول أنظمة الأديار وحدها بل تمتد الى كل الأشكال البنيوية المنتسبة الى عهد كامل من التاريخ . فكل سلطة توضع موضع بحث في أمرها . وكذلك أيضاً تبدو فوضى المتعلمين ذات مغزى ، سواء أكان هؤلاء كهنة أم أساتذة . ولقد قال لان ، الذي لم يؤمن قط بفضيلة بعض فئات « معلمي الفكرة » ، « السلطة تستبدل أيديها » . والعلم اليوم ، وهو الذي لا يناقض الاستيحاء بأية صورة ، يفتح طريقاً لعلم مرئيات جديد . فالانسان يكتشف ذاته ويحمل مسؤوليتها في عالم متحرك ودائم المفاجأة بالمهيئات الجديدة .

وعلى الرغم من الاحتياطات التي تفرض ذاتها ، فإن الأديار يجب أن تعتبر كأماكن انتخاب تستجيب لحاجة عدد قليل الى المطلق . وبما أن المناسك تترك حرية أوفر لرعاياها ، فانها تضع نفسها على صعيد مميّز بشكل بارز . فهي لا ترتبط بمؤسسيها في شكل معيّن ، ولا بعهد محدود ، ولكنها أكثر ارتباطاً بما وراء التاريخ منها بالتاريخ، واستناداً الى هذا الواقع ، فانها لا تتحمل قطعاً التغيرات الزمنية .

أما في الغرب ، فان الأديان نفسها أتت ، بصورة غالبة ، ديناً نفسياً لا ديناً « هوائياً » . فقد غيرت أشكالها ، في مجرى التاريخ ، ممهدة ذاتها للعالم ، وهي تتمنى لو في استطاعتها أن

تستخدمه لخيرها . من هنا جاء تعطشها الى القوة ، وتذوقها السلطة ، وجهلها . فلو انهارت اليوم ، ثم وُضع كل شيء موضع البحث ، فان وجودنا ، أمام أخلاط لا نظام في جمعها ، شاهد على أنها عاشت في ازدواجية .

وان ديناً قوامه الفكر يتيح للانسان أن يحرز ثقلاً نوعياً أوسع ؛ فيحسن علاقاته بالله ، وبنفسه ، وبالغير . ولكن ، هل يمكن أن يوجد دين فكري ، واذا وُجد فهل يحيا؟ المستقبل يجيب عن هذا السؤال . ولكن ، بين الحياة الشخصية تحت افتراض الفكر ، الذي لا يحتمل حواجز ، وبين الحياة المشتركة والكنيسة المؤسسة قام دائماً استدلال عقلي يؤدي الى نتيجتين . ولقد اصطدم الفكر النبوي بالحدود المؤسسية اصطداماً غير منقطع ، وفي كل مرة برزت استطاعة الأمل بانتصاره في الزمان المستقبل .

ولم تزل نتائج الحركة الانفصالية الدينية التي حدثت ، في الغرب ، سنة ١٠٥٤ ، مستمرة الثبوت في العلاقات غير المنظورة. فكأن الانفصال بين رومة وبيزنطية جاء نهاية لاتساع شقة خلاف طويل . كما أن هذه النتائج ازدادت حدة في مجرى القرن الثاني عشر ؛ أما في القرن الثالث عشر ، فقد استهلك الشقاق . وكل انسان ، مسيحي أو غير مسيحي ، فإنه بمجرد

انتمائه الى نوعية حضارية ، يحمل طابع هذا الانكسار في بنيته الخاصة ، وفي طريقة تفكيره ، واختياره، وانتقائه . والفنون، والعلوم ، والثقافة في مختلف أشكالها ، وليس اللاهوت والفلسفة وحدهما ، تتحمل ردّة فعل هذا الشقاق . فالكنيسة المنشقة قسمت الانسان ؛ والمسيحيون ، دون أن يريدوا ، عانوا آلام هذا الانقسام ، ويمكن أن نقول الطلاق ، في أمهم . واذا كانت الكنيسة اليوم ، لا تحظى إلا بمكان صغير في تفكير الناس ، فإن الحال لم تكن كذلك في القرون الوسطى ، حين ازدهر كثير من مدارس الأديار في فن تعليم معرفة الذات وفي الوقت نفسه شرائع معرفة الله . غير ان الكنيسة التي كانت ، في الغالب ، أما متجاوزة الشرائع ومتمادية في السلطة ، كانت تقدم الأمن والحماية لأبنائها. أما التمزق الذي حدث في القرن الحادي عشر، فإنه لن يندمل ؛ وسيبقى نهائياً شغل الكنيستين الشاغل : اللاتينية والارثوذكسية ، وبواسطتها شغل كل رعاياهما .

ان نتائج هذا الانفصال ، اذا تُرجمت بصورة مختصرة ، تتمثل هكذا : من جهة ، الذهن — لا الفكر — وحبّ العمل ، مع الغرب ؛ ومن جهة أخرى ، القلب وأبعاده الداخلية مع الشرق . ففي سفر التكوين جاء الكلام على خلقين متتابعين ؛ خلق آدم ذي الجنسين ، ثم الرجل والمرأة . وهذا الخلق الثاني

يُدخل ازدواجية مثيرة تشبه ، بصورة مـــا ، الانقسام الذي ولّده الانشقاق الديني . ولذا فإن دينـــاً للفكر يكون مصالحة بين الغرب والشرق ، بـين الكثلكة والارثوذكسية . وهكذا يستعيد الانسان وحدته . والماورائيات الهنـدية لن تكون في هذه البنية الجديدة شيئاً مرفوضاً . فـإنها تمكن الانسان من معرفة الانسان، ومن وسائل تنمية كفاياته بواسطة تقنيات خاصة . وهناك أيضاً ، ليس كل شيء للحفظ ، ولكن يجب أن نختار . واذا كان صهر تعاليم متعددة وجعلها تعليمـاً واحداً خطأ ، فإن الوحدة صواب ؛ ففي القمة الكل واحد .

واستناداً الى هذه الوحدة يستطيع الانسان أن يجـد ، في المدارس الروحية والأديان ، وسيلة تسهّـــل له الدخول الى معرفة ذاته .

الحواجز السابقة للدعوة

ينظر الانسان الى نفسه ما بقي حياً ، فيميز في ذاته الحسن والسيّء ، وعظمته وبؤسه ، وجماله وقبحه .

هوذا فرنسوا مورياك يقول : « ان ما يميّز الأوقات القوية والأوقات الضعيفة في قدر الانسان هو الاختلاف أو الاتفاق في ما بينه وبين نفسه » .

إذاً ، من غير الممكن أن يكون الانسان في وفاق مع نفسه وفي جهل من ذاته . وأكبر خدمة يستطيع الانسان أن يقدمها للغير ، ولنفسه أيضاً ، هي الاطمئنان الى ذاته الحقيقية . فمن الملائم لإنساني ، على كل حال ، أن يتجنب تحليلاً يتناول صفاته الحسنة أو السيئة ، ويتناول مـــا كان موضوع أسفه ، وسبب تقدمه أو تأخره ، لأن كل مرحلة من هــذا التحليل تنتهي الى بلورة الفكر ؛ وهــذه البلورة تعرّضني ، أنا الانسان ، لخطر تمركزها قويـــة في ذاتي ، وتأثيرها على مواقفي ، وامتصاصها نباهتي ، وبالتالي تحويل نظري عن الأساس . ولقد كان لإينياس دي لويثولا ، في إحدى تأملاته التي انطوى عليها كتابه المشهور «تمارين» طلب يودّ فيه أن تصوّب النباهة على الشرّ المرتكب ، على أن يجري هذا سنة فسنة . إذاً ، فالأنا في صعوبة لا تمكّنها إلا بعد جهد عظيم من الاطمئنان الى ذاتها ، ما دامت تحيا في تعدّدٍ وانقسام . ولقد تنبّه لهذا الأمر مونتين فقال : إن عملية محاسبة كهذه تقتضي وجود ذاكرة « حافظـــة » . فالاطمئنان الى الذات يتطلب سيراً الى الأمام موجهاً نحو هذا الاكتشاف : أي العثور على مفتاح الذات . وكما ان مفتاح السُّلَّم الموسيقية يؤمّن قراءة النغم ، فإن التمكن من قراءة الانسان ذاته يقتضي أن يأخذ بعين الاعتبار مفتاحه الخـاص المسك بعنان قدره .

أما الوفاق او الاختلاف ، اللذان يُلمح إليهما مورياك ، فهما شبيهان بإيقاع أو نشاز مع الذات ، لأن التحقيق هو جواب يعطيه الانسان لنفسه . والانسان لا يحدّد بالاستناد الى سلالته أو الى دينه ؛ لأنه يستطيع أن يتمثل عملياً من خلال سلالته أو دينه ، وعلى كره من مختلف شروط حياته ؛ إذ لا فرق في أن يكون رجل دولة ، أو أستاذاً أو إسكافياً . إنه ، على كل حال، ذو لون ، ونوعية ، ومستوى خاص به . ومن واجبه أن يستجيب لهويته . فإن هو أهمل ذاته ، يمسي تاعساً ؛ وان هو قلّد الغير ، يصير ببغاء أو قرداً ، باعتبار ريشه ، أو لون جلده، أو مبلغ فهمه ومهارته ؛ ولقد تكلّم مونتاين في هذا الصدد ، فأسمى هذا التقليد : « شرطاً قردياً تقليدياً » .

إذاً ، من واجب الانسان المتطرّق نحو المعرفة أن يأخذ هويته بعين الاعتبار ، وهذا لا يعني قطعاً أن ليس من واجبه أن يقاتل لتحسين ذاته . ففي استطاعتنا أن نحفر مجرى نهر أو أن نعرقل جريانه ، كما انه في امكاننا أن نحوّله عن مجراه الطبيعي ، ولكن ليس في استطاعتنا تغيير منبعه ، ولا نوعية مياهه، فهذه تتخذ صفاتها من مكان ولادتها ، ومن طبيعة الأراضي التي تعلوها والتي تغمرها في جريانها . وهكذا يتسع الانسان ويتحرّر بنسبة ما يطمئن الى ما هو والى ما يستطيع أن يصير .

وقد يكون مثال الشجرة مستعرضاً ، لأن نموهـا لا يجري مصادفة . فالشجرة ، بفعل أمانتها لنوعهـا ، تحتفظ بنوعية ورقها وثمارها الخاصة بها ؛ فليس في وسعها أن تتنكر لذاتها . وخطأ الانسان في إنسانيته هو في قبوله مطاعيم كثيرة وفي تهديم ذاته بالتقليد . فليس من إنسان قادر على أن يتحمل مسؤولية نفسه غير الانسان الحرّ ؛ وفي هذا المعنى كتب بيرول : « الله عهد إلينا بنفوسنا » ، لذلك نستطيع القول: «يجب على الانسان أن يتعهد نفسه بنفسه » .

كثيرة هي العوائق المختلفة التي تجعـل معرفة الذات شيئاً مستحيلاً حقاً ، سواء أكانت صادرة عن جهل ، أم عن سهو ، أم عن لهو ، فإن هذه العوامل الثلاثة لا تتمثل كأصعدة متتالية يستحسن تجاوزها ؛ ولكن الانسان الباحث عن ذاته لا ينفك عن مجابهتها، تحت مختلف الأشكال التي تتزيّن بها، والتي يتناولها في مجرى طريقه مما يغريه أو يحمله على التماسك .

وأكثر الناس لا يعرفون أن في استطاعتهم أن يصيروا ناساً آخرين ؛ وانطلاقاً من هذا الواقع ، فإنهم يكونون غير مهتمين لجهلهم ، يعني جاهلين جهلهم ، فلا يحاولون اجتياز حدودهم . والانسان الذي يستجيب لشرطه كإنسان ، يجب أن يفهم أولاً ان في امكانه أن يتخذ طريقاً تؤدي الى هذا الشرط . وعندما

ينفتح الانسان على هذه الحقيقة ، فإنه لا يكتفي بأن يعرف كيف يستطيع ، مثلاً ، أن يمتلك هذه النظرية أو تلك ، بل يجب أن يعاني عنف رغبة لا تضبط ، وشهية لا تمسك ، فيصير كعاشق أضناه الحنين الى ذكريات موحّدة يجهل حقيقتها ولكنه يشعر بها. إذن، الانسان الساهي – كأنه بين الصحو والإغفاء – لا يعاني أي عطش لا ينتهي ، لأنه مستغلق في العالم الفاني ، أو على حدّ قول كياكيرغارد ، انه محروم من الحياة كلياً . وبصفته مأخوذاً بالنوم ، فإنه لا يهتم لما في داخله ، وهو يستطيع أن يحييه ليصبح حياً . كما يستطيع ألا يتحمل مشقة هذا الإحياء وأن ينام عن تحقيقه ؛ ومع ذلك ، فمن النادر أن يتطرق ، في فترات غير نظامية ، الى صعيد آخر كان معرّضاً لنسيانه ، لأن بصيرته لم تتعوّد بعد الرؤية المتحررة النيّرة . واللهو يستأثر به ويوزع انتباهه ، مانعاً إياه من أن يستمر في وسطه الخاص ، فيمدّده خارجياً . ولقد أصبحت صورة أفلوطين معروفة عن طريق أفراد الجوقة التي تؤلّف حلقة حول رئيسها ؛ فهم يغنّون ويرقصون ، فإذا أداروا وجوههم نحو المشاهدين توقّف لعبهم فوراً ، واذا تحلّقوا حول معلّم الجوقة القائم في وسط الحلقة ، فإن إيقاعهم يُسمع مؤتلف العناصر . وهكذا فإن اللهو يحلم بأشكال مختلفة تستطيع أن تؤمّن الاطمئنان ، كأن

يكون الانسان أباً صالحاً أو زوجاً وفياً ، وأن يكون مدفوعاً بالاهتمام بتأمين الشهرة أو مقيّداً بها ، أو أن تكون قد امتصته الحوادث الملحوظة في التاريخ العالمي [1] . إذن ، لا يجوز الاعتقاد بأن الملذات ، والألعاب ، والمحادثات العالمية وحدها تؤلف الفخاخ الأكثر خطراً . فالأمر الجديّ والبحث الفكري كلاهما يستطيع أن يصبح شركاً أشدّ خطراً . فلنتسلّ عن كل ما يبعدنا عن الأساسي ، ويطرحنا في داخل الحلقة ، يعني ما يبعدنا عن الوسط المركزي . والآلهة أنفسهم يمكن أن يصبحوا ملهاة للفكر ، والبحث عن الحقيقة ، وهناك أيضاً ملهاة مرنة من الصعب أن نقبض عليها ، وهذا الواقع أكثر ضرراً من ملهاة لا ينقطع دور عملها . والانسان ، الذي لا يعرف ذاته ، هو بحكم هذا الجهل وثني . لأنه لا يستطيع أن يجد غير امتداد ذاته ، ولا يسمع غير صدى ذاته . من أجل هذا يعبد « حقيقته » و « إلهه » ؛ فتكثر المواقف المرغمة التي تحرّك النباهة وتؤخر الانقطاع عن العمل الأساسي . وتقتضي معرفة الذات انقطاعاً مؤقتاً عن العمل للتمكن من الانصراف الى البحث الحقيقي .

---

(١) يقول كيركغارد ان تجارة شديدة العلاقة بالتاريخ العالمي هي محاولة خاود .

ذلك ، لأنها لا تبدو كعمل فضولي ، أو نوع من المشاغل الثانوية يسلّي عن العمل اليومي ، وإنما هي شغلٌ جدّي يجنـد له الانسان الفاعل وقته ، وقواه ، وطاقته ، وهكذا تتيح له أن ينفتح على بُعد آخر كان ما يزال غريباً عنه ، إذ تبرز فجأة فيه نافذة ، هي نوع من الشبابيك يطل على عالم جديد . بل هي أكثر من شبّاك ، لأن هذه الثغرة الصغيرة تضعها موضع حوار ، فتصير الى « شيءٍ دخيل في اللحم » .

والانسان الذي أُصيب بهذه الهفوة الصغيرة ، سيمضي ، وهو مطمئن الى استطاعته تجاوزُ حدوده بفضل إرادة لا تضبط ، في هذه النزعة السامية ، في تفهم وضعه تفهماً مفاجئاً ، أو على الأصح ، سيمضي في تفهم هذه المخالفة للرأي العام ، التي وجد نفسه فجأة ملقى في قلبها . وهوذا هو جائع الى النفوذ الى قلب بُعدٍ جديد ، فهو ينادي ويصرخ ، ولكن ما يعمل للحصول عليه ليس عنينه ولا أنينه . فالنظام انقلب ، وسيَفهمُ فجأة ان صراخه الخاص ليس غير صدى لما يتفجّر في قلب عمقه الذاتي ، وهو في ما يعمل لا يتجاوز الاستجابة لنداء كان في ما مضى غير قادر على أن يكون مسموعاً .

نـداءٌ كهذا يتناول كل الناس ، ولكن مَن يسمعونه قلّة صغيرة . وفي «الأمثال» ، كرّرت الحكمة نداءاتها في الشوارع ،

وفي الساحات العـــامة ، وفي ملتقيات الطرق ، وفي مداخل الأبواب ، قائلة :

أنا أنادي وأنتم تُعرضون عن ندائي ، أنا أمـدُّ يدي ولا أحد يأخذ بها !

ويقول كيركغارد في كتابه « الشوكة في اللحم » :

كل الناس مدعوون ، في عـالم الفكر ، والذي يخرج نفسه من هذه الدعوة ، وحده معزولٌ منها .

والنـــداء ضروري ، لأن الحقيقة النهائية ليست ثابتة من الخارج . ومع ذلـــك ، ليس من معرفة حقيقية ، دون نداء حماسي ، ودون معرفة ليس من تحرّر ، ودون نباهة يقظة ما من نداء مسموع . وهذا النداء شبيه بإغراء أخّـاذ : فالروح تتقبّل العطية الإلهية فجأة ؛ وهي ، منذ الآن ، قد تغيّر فيها شيء ما . والحالة التي كانت سابقاً حالتها الخاصة ، لن تستعيدها أبداً . وسيميله التي اغتصبها زوس بقيت تتمنى أن ترى ابنهـا ديونيسوس . واستجابة لأشواق تمنيها ظهر لها زوس في طبيعته الحقيقيـة : فاحترقت سيميله . فاضطر ديونيسوس للنزول الى العالم الداخلي في جوف الأرض ، لكي يفتش عن أمه ويحملها الى الأولمب . والتماسّ بالله يحدث دائماً حريقاً : «لا يستطيع الانسان أن يرى الله دون أن يموت » (سفر الخروج ٣٣ ، ٢٠) . وجاء

في التوراة ان الله كان يضطر أن يحيط نفسه بظل ، بسحابة ، لكي يحمي الانسان من خطر الحريق . والنداء ، وأشواق التمني تعني تجربة تـــترك في الانسان آثاراً لا تمحى : فأشواق التمني شعاع روحي .

ومن جهة ثانية ، لا يعرف هذا النداء كيف يكون مجديـاً اذا لم يمل الى أن يصبح حالة تتوطد في ما وراء التأرجح القائم . والانسان غير المحقق ذاته فريسة ، بوضعه المتأرجح ، لتغييرات تتأتى عن فقدان الإستقرار . ولكنه ، على كل حال ، يمكن أن يبتعد عنها مؤقتاً ، في حال ان بحثه أصبح وسطه ، ليعود الى عنصريته بفعـــل جاذبيته الخاصة . ويضل طريقه ، ويطيش صوابه ، ويبـــدّد طاقته ، ويسيء استعمال وقته ، ولكنه لا ينكر أبداً، ولا يقول «لا» قطعاً. وهكذا يتضح ان بناءالانسان نفسه يستمر مدة وجوده كلها ، دون أن يحتمل لحظة توقف ؛ إذ ان كل توقف يعتبر تراجعاً يصعب التعويض عنه، فهو يقتضي إذن ، من المثابرة بقدر ما يتطلب من الصبر المتنبّه .

الحالة الداخلية والحالة الخارجية

عندما يُسمع النداء يبتدىء الانسان بالنفوذ في معرفة ذاته؛ فيطوّق حركات روحه التي شبّهها أفلاطون بالإيقاع الموسيقي .

هذه الحركات ، يعمد الى تطويقها بصورة مضادة فلسفياً : أي بدخوله الى ذاته ، هذا الدخول الذي يمكن اعتباره كرجوع ، أو كخروج من الذات . ولقد ألحّ جان فال على طريقة هيجل، الذي تجلّت له رؤية الأنا كوحدة بين لحظتين : هما معارضة الأنا في شيء ما ، والدخول الى الأنا (الوجود البشري ومـــا هو خارج متناوله ، ص ٣١) .

على كل حال ، إن الاطمئنان الى هذا المدخل والى هـــذا المخرج هو في غاية الاختصار .

إننا فريسة تخيلاتنا وأحلامنا وقليلاً مـــا يوجد فرق بين يقظتنا وإغفاءتنا ، وهكذا نعيش مختارين على هامش الحقيقة مشتغلين في البحث عن عمرنا الذهبي . وكثيرون من النـــاس يشيخون، وهم يجعلونه في حداثتهم ، ناسين أنهم عندما كانوا في طور الحداثة كانوا يحلمون به للمستقبل . والحنين الى ذلـــك الفردوس المفقود أو المبحوث عنه يسكن قلب كل إنسان . وما يختلف ، في ما يتعلق بمحتوى هذا الفردوس ، يتناول فقـــط الملائكة أو الشياطين الذين يسكنونه . وبعض الناس لا يشعرون انهم على قيد الحياة إلا إذا كان حضور الغير يُذكي حيويتهم ؛ وآخرون ليسوا هم أنفسهم إلا اذا وجدوا أنفسهم منعزلين . وعندما يخلو الانسان بنفسه فان خلوته لا تتجاوز بعض أجزاء

الثانية ، فلا ينفذ ، لمثل هذه اللحظة ، الى إقليم منعزل يصبح فيه فريسة لوحدته فيجد ، في قلب وُدِّه الحميم مع نفسه ، حضوره الذاتي : يعني حضور حقيقته المطلقة . وليست الوحدة مخيفة إلا لأولئك الذين لا يعطشون الى ودِّهم الحميم مع نفوسهم ، وبالتالي فهم يجهلونها ؛ بينما ان هذا الودَّ الحميم يبني السعادة العليا للذين تذوَّقوا طعمه . ومحادثة الغير يهددها دائماً خطر الامتداد سطحياً ، حتى ولو كانت تثير وتجرح ؛ إذ انها تكتفي ان تنفذ لحظاتٍ الى العمق فتصبح حواراً . ولكن الحـــوار الأسمى يبتدىء في الانسان عندما يقتنع بأن يسائل نفسه في وحدته ، مطمئناً هكذا الى استكشاف فضائه الداخلي : ففي هذه الآونة تذبل المظاهر أمام السر الكوني . لأن الانسان يستطيع ان يعطي نفسه ، مع الغير ، ظاهراً لوجوده ؛ وفي الوحدة يفقد هذا الظاهر ؛ أمام الغير ، يستطيع أن يلبس قناعاً ، ولكنه ، في وحدته ، مقتلع من خارجيته ، يمكن أن يستكشف ذاته . فهل يكتشف في ذاته أراضي عذراء ؟ هـــوذا كريستوف كولمبوس جديد ، أصبح فاتحاً . وهذه الأراضي العذراء تبدو شبيهةً بجزء من كل يحاول ان يقرأ كل رمز فيه . وعلى الرغم من الانبهار الذي يشعر به ، فان القراءة تبـــدو على جانبٍ من التردد .

في نظر هيدجر ، الانسان بطبيعته خارج ذاته . لأنه يجعل موضعه الى جانب الأشياء ، ويقيم مع الناس . والوجود ، كما يلاحظه جان فـال ، «هو الانخطاف من العالم الخارجي ، في معنى كلمة انخطاف أصلاً » ؛ من هنا ان « فلسفة الوجود هي فلسفة تتناول ما هو خارج الانسان » (الوجود الانساني وما هو خارجه ، ص ٢٩) . وفي استطاعة الانسان ان يطمئن الى وجوده في معاناته شعوراً بالكآبة ، وفي قلقه العميق ، كما يرى كيار كيغارد ، أو في اشمئزازه ، كما يقول سارتر . وهكذا يطمئن الى المنطق داخلياً وخارجياً .

أما الذي تفوّق في الكلام على هذا الموضوع فهو غاستون باشلار . ففي رأيه ان كلمتي « داخلي » و « خارجي » تطرحان مسائل على الانتروبولوجيا الميتافيزيقية ، وهي مسائل لا يمكن ان تكون هندسية على الاطلاق . فالصفات تتمثل في حدود اتصالنا بالأشياء . فيستطيع الانسان ان يعيّن وضعه بصورة أفضل في الداخل ، أو على العكس ، أن يعيّنه في الخارج .

ليس الانسان واثقاً من انه أقرب من ذاته بمجرد «الدخول» الى ذاته ، ولكنه باتجاهه نحو وسط سلسلة الخطوط المتعرجة ، يكون ، في الغالب ، في قلب إنسانه ، الانسان الدائم التّيه (شعرية الفضاء ، ص ١٩٤) .

وإذا كان التيه في الداخل ، فذلك نتيجة المجهول الذي يبرزه ؛ فالتحرّك في هذا التّيه الداخلي ليس أمراً سهلاً . وعند المجيء من الخارج ، يتطلب المناخ الداخلي قدرة على التأقلم . ولكي يتوصل الانسان الى معرفة هذا الداخل ، يجب ان يعلم أولاً أنه موجود ، ويتخذ بحرية الطريق التي توصل اليه .

إنها طريق صعبة ، ومن جهة أخرى ، مليئة بالفخاخ وأوهام الحواس . وقد تكلم نيتشه على « الألم الكبير » الذي تفرط الحقيقة في استخدامه عندما تريد اخضاع الانسان لسلطانها ؛ فالحقيقة تخترق اللحم كما تخترقه السكين الحادة . وفي الكلام على كيار كيغارد أعاد شيستوف الصورة التي أحدثها نيتشه.

الشمس الحقيقية موجودة في داخل الانسان ، ولكنها تولّد ظلالاً ذات أشباح . فيمر الداخل في خطر وجوده فارغاً ، كما يتراءى الخارج وكأنه سجن ؛ وكلا الداخل والخارج يمكن أن يعودا الى طرحهما مسألة . ولكن، لسوء الحظ ، في بحث مسألة الداخل يفتش الانسان عن ملجأ في الخارج ؛ وعندما يطرد من الخارج يحاول أن يجد له ملجأ في الداخل . والضمير التاعس ، الذي لا يكون أصيلاً البتة ، يُلقى بـه في ألم دائم من الرواح والمجيء سعياً وراء استقرار زائل . ومن خلال تمنيه إقامة حوارات مع الحضرات التي تسكنه ، لا يسمع صوتاً ولا يقبض

إلا على غياب . وإذا مــــا سيطر مرض الأعصاب ، فإن أنين اليأس ينبعث من الداخل ومن الخارج ، فيجد الانسان ، أسير هذا المرض ، نفسه محروماً ، لا من عش يأوي اليه فحسب ، بل يجد نفسه محروماً من أقل راحة . فلم يبق له من سبتٍ للراحة : فوجوده قد أصبح حلماً مزعجاً أو فكرة معيبة . وعندئذ يصبح الاتزان في خلق اتفاق ، ومبادلة ، ومعادلة بين الداخل والخارج . وعندما ينتفي كل عداء ، تتولـّد صداقة ، فلا تبقى جهنم قائمة لا في الداخل ولا في الخارج . ومن وحدة الداخل والخارج ينتج السلام .

مع كيار كيغارد لا نجد هذه الدعـــوة الداخلية موصوفة فحسب ، بل في موضع تجربة ، وهي دعوة لم يستطع الحيــاة معها غير عددٍ قليل جداً من الناس القادرين على معايشة نوعيّة راجحة كهذه . وفي نظر كيار كيغارد ، كل شيء في الانسان يوضع على صعيد الداخلية الذي يتمثل وكأنه سر عميق لا تمكن مداناته إلا منعزلاً في شبه « معتكف ديـــني » . وفي رأي كيار كيغارد ، ان « الفكر هــــو الداخلية ، والداخلية هي الذاتية ، والذاتية هي أساساً ، هوًى » . والملاحظة الأخيرة تختصر وحدها كل الطريقة التي اعتمدها الانسان الفاعل نحو

داخليته . ومنطق العمل الداخلي يمتد الى إثارة اللانهاية شيئاً فشيئاً ؛ وكلما لاحت الأعماق الفكرية ، وقع الانسان في مزيد من الإثارة . وترك الانسان الوجدان العام يعني تركه حالة الأمن التي كان ينعم بها سابقاً ، ليصبح فريسة لأنين وثيق الصلة بكل شرط يتجاوز درجة توحّد الانسان. فعزلته الخُلقية مزدوجة: فمن جهة ، لا يتوصل الى الاحاطة بداخليته لكي ينفـــذ اليها كأصيل ؛ ومن جهة ثانية ، تتعدل علاقاته بالعالم ؛ وهنا أيضاً يصبح غريباً . وهوذا هو دون وطن ، ليس محروماً من سقف فقط ، ولكنه مشوّه بهذه الركاكة التي تسمح بالمبـــادلات والثرثرة . عن هذا كانت تنتج حركة مزدوجة تصل الى حد التفسيخ ، فيرى الانسان نفسه محروماً من الأرض والزرع ، فيعاني ذاته كأنها فراغ ، وعدم ، وأرض بور .

وفي رأي كيار كيغارد ، أيضاً ، ان فارس الداخلية يظهر للناس ، حياً في توحّد الانسان ، كمخلوق لا ينفع ، لا بل يضر . «فهو يعرف كم هو مخيف ان يكون الانسان قد وُلد مستوحداً ، خارج العام ، يمشي دون ان يلاقي رفيقاً واحداً لطريقه (خوف وزلزلة ، ص ١٢٢) » .

والذين لا يقاسمونه داخليته يعتبرونه كمجنون أو كمراء ، وهذا الاعتبار يزداد بمقدار ما يكون متقدماً في ممر الداخلية .

والتجربة وليدة العلاقة بالداخل لا تعرف كيف تتعمم معرفة بعد جهلها ، فتبقى سرية في عمقها ؛ ومن جهة ثانية ، كيف نستطيع نقلها للغير معتمدين على تحركها :

« كل حياتي علامة تعجُّب ودهشة ، لا شيء فيها مستمر لإقامة ... كل شيء يمر عليّ : فكرة المرور ، وآلام عابرة » .

وكثيراً ما فتّش كيار كيغارد في الخـــارج ، في الممرات الخارجية ، عن فتحه أناه ، التي كانت تفلت منه ، ولكنه كان يعرف انه يخدع نفسه ، ويضللها ، ويهدر طاقته . غير ان غرابة شخصيته تزداد لإنفصاله عن نفسه باستقالة أناه ، فيسجل تقليده الغير بانعـــدام كينونته ، وبفقدان أنا مركزية تثبت حقيقة شخصه قانونياً . ولكن عدد الناس ، الذين يظهرون قادرين على امتلاك مثل هذه الصفة من التفكير ، قليل جداً ، وفي غياب هذه الداخلية الموجعة جداً ، قد ينتهي الانسان الى تجربة الانتحار . والقناع يعطي وَهْمَ حضور ، فتبدو مهمته غالباً مموّهة لإخفاء الفراغ ، كغطاء موضوع على إناء لا محتوى فيه . وقد عُني كيار كيغارد كثيراً بوصف هذا التماسّ مع الداخل أو مع الفراغ مع كل ما يحتمله هذا الوصف من الخشونة ، والملل ، والكآبة ؛ فقاد قتالاً ، لا بل معركة لا هوادة فيها .

ولكي يطمئن الانسان الى ذاته ، ينظر الى الغـــير مختاراً

ويقارن نفسه بــــه . غير ان مونتين أشار الى هذه الطريقة الخاطئة ودلّل بأفضلية الرجوع الى الذات ، إذ قال :

العالم ينظرون دائماً الى ما حولهم ، أما أنا فأردّ نظري الى داخلي ، وأغرسه هناك ، وأحكم السدّ عليه . كل انسان ينظر الى قدامه ، أما أنا فانظر في داخلي ، وليس لي من شغل غير هذه الأنا ، فأروز نفسي دون انقطاع ، وأراقبهـــا ، وأتذوقها ... فأنا أتقلب على ذاتي (التجارب ، ٢ ، ١٧) .

عندما يبتدىء الانسان بالتماسّ مع داخله ، يحاول ان ينفذ الى عمق الغير ، ويسأله . ويتمنى أن يقارن بين الأساليب ، ولكن ما من سفر مماثل ما دام متماسكاً في تمرينه ، والوحدة التي يحرزها هي ، وحدها ، تمثل مرأىً تصح المشابهة فيه . وإذا كان الألبيّون قــــد حاولوا ، أولاً ، بلوغ القمة بطرق مختلفة ، فانهم لم يصادفوا الصعوبات نفسها ، لأنها ، على الأقل ، كانت تتجدد في صوَر مختلفة . يضاف الى هذا ان لكل مكتشف مزاجـــه الخاص ، ومخاوفه ، وإقدامه الجريء ، وإمكاناته ، أو لا فله دُوارُه ، وسيره البطيء أو السريع ، وإيقاعه في نبض قلبه أو في حركة تنفّسه . وهكذا لا تصح أية مقارنة أو هي لا تستطاع ، فليس من نقطة مستقرة تبدو للناظر ، لأن الغير مثل الأنا ، صيرورة منتظرة . وإذا تحكمت

في الغير ، فسأسرع الى ضبطه ، والى فرْوَزَته « بروزته » كما تفروز الصورة ؛ بَيْدَ أن الغير حيٌ ، فهو يتحرك .

والانسان ، بصفته ذا ملاحظة ، يكتشف أبعــاده غير المحدودة . وهذه الأبعاد دينامية . ولقد جـاء في « شعرية الفضاء » لباشلار ، ص ١٦٩ ما يلي : أبعاد الانسان غير المحدودة ذات نوع من الانفساح الكينوني الذي تضبطه الحياة ، وتوقفه الرصانة ، ولكنه يعود الى انفساحه في العزلة .

هذه الرحابة الداخلية غير المحدودة التي يمسك بها الانسان ، يمكن أن تسبب الدُّوار بفعل ثقلها النوعي . ولهذا لا يمكن الاطمئنان اليها إلا في السكون والعزلة . فارتقاء الجبــل ، والتماسّ مع موضع عالٍ يلقيان بالمكتشف في إقليم من الرعب ، والخوف ، بمعنى ان أوتو تكلم على الاكتشاف الداخلي في صدد الكلام على المقدّس . فهذا الاكتشاف الداخلي يقتضي عبوراً الى ما وراء كل ثرثرة ، فهو تجاوز عــالم الحوادث . والتماسّ مع الأرض المجهولة يثير في من يقوم باختبارها ، تفرُّداً حاسماً . فالرجوع الى الوراء أصبح ، بالنسبة اليه ، أمراً غــير ذي موضوع ؛ فقد أبحر ، والمراسي تقطعت ، والسفينة تتقدم في عرض البحر . من الآن فصاعداً ، لم يبق من مرفإ فاتر لا يصل اليه المدّ والجزر ؛ وهي ذي السفينة معرّضة للعواصف ، أو

لرحابة بحر هادىء يمضي النظر عليـــه الى متاهات مجهولة لا حدود لها .

والبحث عن الذات ، نظراً الى تعقده ، يبدو في تلمّس دائم . ولكنه ، في الحقيقة ، يحتمل ظهور التماعات مضيئة ، ولكن المسافة بين هذه الالتماعات تبدو مظلمة . ومَن ينطلق الى البحث عن ذاته يكن شبيهاً ، كما سبق فرأينا ، بحـــاجٍّ يكرّس نفسه لمسيرة لا تتوقف فيفاجئه الموت وهو في حركة بحثه . وعندما تقع المفاجأة القاتلة ، لا يجد الموت ان مَن أوقف خطاه عن مسيرة الحياة لم يكن في وضعٍ مريح . فالانسان الباحث عن نفسه يجهل الراحة ، إذ يفرض عليه الواجب ، بصورة دائمة ، ان يؤالف ما بين نظره وتطلّعِه . وقد تأتي لحظة تختلط عليه فيها الأشياء والمرئيات الذهنية . وكلما تقدم الانسان ، وجد النظام الذي كان ، في ما سبق ، يعطيه موافقته قد انقلب فجأة . وعندما تعاوده اطمئنانته الى النظام ، فانه يخاطر أن يعرج ، مثل يعقوب خارجاً من قتاله مع الملاك . ولكنه ، وقد أصبح غير ما كان ، مضطر الى قبـــول ظرفه الجديد ، حتى لو كان موجعاً بالنسبة اليه . وهوذا هو في القفر مع كل ما يحتمله رمز كهذا : الجفاف والشمس في امتلاء حرارتها ظهراً . وكأسير لاكتشافه المتقطع العطاء ، وكمعجب به ، تأخذ

ذاكرته في التحرر من كل ما لا يصدر متأثراً بتجربته ؛ إنه ينسى كل مـــا ليس أساسياً . وانه يُضيع ذكرى أخطائه والبلبلة التي مرّ فيهـا ؛ وينسى التغيُّرات المتتابعة المتولدة من علاقاته مع الغير . وقد تكلم أفلوطـــين في « الإينياد ، ٤ ، ٣ – ٤ » على الذكريات التي تتغير في الخلاصات المحسوسة التي تعيّن الحقيقة . فالذاكرة النقية تتجاوز الحوادث الموضوعة في المدة من الزمن ؛ مربوطة بالوقت ، لأن الانسان الموضوع كان يرتبط بها ، فهي تبتعد عنه عندما يكون قد استعلى عليها . يحصل المحسوس في الوقت ، وعالم الانسان الموضوع العـــارف هو مكاني زمني . وعندما ينقطع الانسان عن العودة اليه ، ينحل من قيـــوده بالتاريخ ومن تاريخه : وهكذا ينفذ الى بُعدٍ جديد . وعندما يصبح كائناً جديداً ، مستمراً في امكانية التقدم ، يساهم في فتوّة داخلية لا تخترقها الظلمة ولا ينالها الانحطاط . فتغدو تجربته الفكرية أرجح ، في الثقل النوعي ، من تجربته المادية . ويبدو غير المنظور ، لبصيرته ، أكثر حقيقة من المنظور ، والوقت أقل قابلية للإلتقاط من الأبد .

البُعدُ الجديد

لقـد كتب برونشفيك في مؤلّفه « في صواب التحوُّل

وخطإه ، ص ١٦٩ » مـــا نصّه : « الحياة المحض بيولوجية والحياة الفكرية متخالفتا الاتجاه . فاذا كان الانسان البيولوجي مرتبطاً بالزمن ، فالانسان الداخلي ملك الأبد . والأبد لا يتمثل كنفيٍ للزمن ، فالزمن فيه قبل أو بعد . ومن خلال المنظور أتوصل الى غير المنظور ، ومن خلال ما ينتهي انفتح على ما لا ينتهي . ومع ان الأبد موضوع خـــارج الزمن فإنه لا يُقبَض عليه إلا في الزمن » . أما بالنسبة الى بيرديف ، فان متعارض الزمن والأبد يتناول ، في الوقت نفسه ، مصير العالم ومصير الشخص . والحياة الأبدية لا تعني المستقبل ، ما وراء الموت ، ولكنها تعني « حياة الحاضر ، والحياة في عمـــق اللحظة » ، حيث يتم انفصال الوقت بدقة . وإظهار الأبدي ، هو إدخال الفكر في الوقت ، وبالتالي إعطاء الوقت شكلاً ليس له .

ولكي نمسك بمبدإ الوقت المتشكل ، الذي يتناول معرفة الذات في خاصته ، يهمّنا أن نعود الى فكرة كل من برغسون ، وهيدغر ، وبيرديف . إن وقت معرفة الذات بوصفه وقتاً وجودياً يلغي كل خصومة بين الماضي ، والحاضر ، والمستقبل . والوقت المزق هو وقت وهمي . والزمن التاريخي الذي تتعلق به أكثرية الناس يبدو حصيلة الموضوعية ؛ اذن ، الوقت الذي تعتمده الداخلية يتجاوز التاريخ ، ليحقق ذاته في الأبد ، فهو

وقت حيّ ، ووقت غنّاه في قصائد لا تُنسى كلٌّ من ابراهام فون فرانكانبير ، واضع سيرة «البوهيميا» ، وانجيلوس سيليزيوس.

يردّ الانسان الحديث الاعتراف بالأبد مختاراً ، ويميل الى خلط غير الحقيقي بالأبد . ولكن أفلوطين طرح القضية ؛ فيكفي ان نعود الى حوار أفلاطون لكي لا نرتكب خطأً كهذا : فالله لم « يشأ » ان يخلق عالماً أبدياً ، فألحقَ به الزمن صورة متحركة عن الأبد » . وهكذا أصبحت اللحظات العناصر التي منها يتألف الأبد . فالأبد لا يفاجىء ، لأنه مستمر الحضور . ولنعد الى هذا الموضوع ، مع برغسون ، القائل في « التطوّر الخلاق » ما نصه :

إن المكان والزمان لا يمكن ان يكونا غير الحقل الذي تتخذه لذاتها حقيقة غير كاملة ، أو على الأصح ، تائهة خارج ذاتها ، لتلجأ اليه عند البحث عن ذاتها . ولكن ما يجب اعتماده ، هنا ، ان هذا الحقل يخلق نفسه تبعاً للسباق ، وان السباق يضعه ، في شكل ما ، فوق ذاته .

وعندما يترك الانسان الزمن ، أو على الأصح ، عندما الزمن يتركه ، يجب ان يعاني إحساساً صعب التحمّل : هو الإحساس بوحدته . فالميل نحو معرفة الذات هو انفصال عن القطيع . والانسان الذي شرع في مثل هذا البحث لا يريد أن يتوحّد ،

ولا يتمنى الوحدة قطعاً ، فلا يختار سبيلاً منعزلاً ، حتى أنه رفض كل شارة خارجية تشير الى تفرده . ووضعه هذا يرسم له قدراً خاصاً ، لأن مصالح الناس ، وأطماعهم ، ورغبتهم في أن يكونوا أقوياء لا تقـــودهم الى حصيلة مجردة من كل سلطة في النظام الزمني . وفي نظر كيار كيغارد ان ابراهيم ، الذي نُفي من العام ، وبالتالي أصبح محروماً من كل حماية ، ومتروكاً لذاته، قد استحق ، بشرف هـــذا الوضع ، لقب « فارس الإيمان » . ولكن ، لا يقوى كل انسان على اجتياز مثل هذا الممر الموحش المقفر ، فكيـــف ننسى رعب نيتشه وآلام كيار كيغارد ! ولنسمع شيستوف يقول :

« إن الأقدمين كانوا يمايزون بين الآلهة بهذا الفارق : أي انهم لا يَمَسُّون الأرض عندما يمشون ؛ فكانوا يميّزون الحقيقة بهذه العلامة ، وهي ان معرفتها لا تعمّم (أثينا وأورشليم ، ص ٤٣٢) .

أما كيار كيغارد فيقول : « ان العالم كان يعوزه ، بصورة دائمة تقريباً ، ما يمكن ان نسميه، في صحيح التسمية ، فرديات، وذاتيات مصممة ، تنعكس الى عمق في الفن ، وتفكر تفكيراً ذاتياً ، خلافاً لناس يصرخون ولآخرين يعلّمون » .

٢

اكتشاف ينبوع الحياة

سواء أكان الوجود يشبه لعبة أو لحناً ، فمن الواجب دائماً أن يتعلّم الانسان قواعد اللعبة أو أصول النغم . وبما ان معرفة الذات تعتبر فن حياة ، فإنها تقتضي إعداداً عادلاً منطلقاً من لغة عادلة .

لقد رأينا ان الانسان ، القائم بسلوك طريق تؤدي الى معرفة ذاته ، يشبه حاجّاً يسعى للوصول الى أرض موعود بها ، يعني انه حنين الاستمرار ، وحنين الى نظام ضياع . انه في الطريق ، بعد أن سمع النداء .

ويستطيع الانسان أن يسأل نفسه : ما عساني أكتشف ؟ فأنا أستطيع أن آتي هذا البلد أو ذاك بغية أن أزور فيه متحفاً ، أو أشهد شلال نهر ، أو أتسلق جبلاً . وأنا أستطيع أن أنصرف الى دراسة الفيزياء ، أو الأدب ، أو الفلسفة ، وبالتالي أملك

علماً . فما هي ، إذن ، هذه الذات التي يحاول الانسان غزوها وما هو معناها ؟

وفي سبيل الإجابة ، يجب أن نعرف ان كل اعتبار ينطلق من هذا الواقع ، وهو ان الازدواجية غير موجودة . واذا كنت أتكلم بتعابير تحمل تضاداً ، فذلك لكي أحدّد مسافة . وفي حالة قبولي مبدإ الازدواجية ، فذلك ، فقط ، لأنني لم أتوصل قط الى معرفة نفسي . هنا ، التيه هو الازدواجية ؛ وسأبقى أفكر وأعمل بتعابير ازدواجية ما دمت غير عارف نفسي ؛ فإذا عرفت نفسي ، فأنا واحد ، واذا جهلتها ، غرقت في الازدواجية ، فلا أستطيع أن أعبّر عن ذاتي إلا بتعابير متناقضة . ومعرفة النفس ، إذن ، هي اكتشاف وحدانيتي ، ومباشرة تماسّها مع مصدرها ، مصدر حيّ لأنه مصدر الحياة . وعندما يتفجّر هذا الينبوع الى آلاف من النقاط ، يجب ألا ننسى أنه كان في أصل انفجارة واحدة . إذن ، ليس من ازدواجية على هذه الأصعدة : روح ــ جسد ، وفكر ــ مادّة ، وخير ــ شرّ ، وذات ــ موضوع . وبين هذه الأزواج المختلفة ، تتراءى مستويات في شكل عوارض سلّم ؛ ولكنها على عكس عوارض السلّم ، إذ تتواصل في ما بينها كما لو كانت موضوعة في تتالٍ على سطح دائريّ . فمستوى الجسد غير مستوى الروح ،

ومستوى الروح يختلف عن مستوى الفكر . وعندمـا أطمئن الى جسدي ، فليس عندي ما يدعو الى نكران روحي ؛ واذا اطمأننت الى وجه فكري الذي لا يُحدّ ، فلا أجدني في حاجة الى نكران جسدي ، بل على العكس ، يجب ألا أُضيّـع نظرتي إليه .

والازدواجية لا توضع ، إذن ، على صعيد طبيعة الروح أو الجسد ، فهي مستطيعة ، عنـد الحاجة ، أن تضع نفسها ، في صدد الاتجاهات الضميرية ، موضـع استهداف بنيتين عالميتين مختلفتين : والمقصود ، هنـا ، ازدواجية الحرية والضرورة ، والوحـدة الداخلية وانفصال المعنى واللامعنى وعداوتهما . والضمير المتغيّر وحده قادر على أن يقبض على هاتين الحالتين العالميتين وأن يتغلب عليهما .

وجدير بنا ، في هذا الصدد ، أن نأخذ باعتبار فئتين من الناس : الناس النائمين والناس المتيقظين . فالنموذج الأول يعيّن الانسان اللاطبيعي ، لا الانسان الحيوان ، لأن الحيوان يستجيب كل الاستجابة الى انتهائيته ؛ أما الانسان اللاطبيعي ، كما أحسن النظرة إليه برنار دي كليرفو ، فهو دون الحيوان . والانسان غير المتيقظ أو على الأصح الانسان النائم ، يمكن أن يبدو ، من الخارج ، غير مختلف عن الغير . ومع هذا ، فإن كل شيء فيـه

يبقى معلّقاً عن العمل ، لأنه لم يمضِ مرّة الى طرف قدرته الطبيعية ، بل يبقى دون مستوى الطبيعة . وكما ان أعضاء الجسد لا تقوم بوظائفها كاملة عندما تكون كسلى ، فإن النباهة الضعيفة كذلك لا تقوى على التقاط شيء ، وبالتالي على حفظه وفهمه ، فالانسان غير المتيقظ لا يميّز قطعاً حالة النوم من حالة اليقظة فيبقى في حالة من التخدير أو أخرى من السهو الذاهل .
أما الانسان المتيقظ فيعني الانسان الحقيقي ، أو على الأقل ، الساعي الى البحث عن حقيقته الخاصة . وبما انه دائم الحضور ، يستطيع أن يلاحظ ، فيصير قادراً على أن يحبّ ؛ وكل ما فيه فوري وتجرُّدي . فيستطيع أن يكمل بحثه في نظام داخلي تبعاً لتناغم في أجزائه ؛ واحتمال كهذا لا يمكن أن يصدر إلا عمّن توصلوا الى مستوى من الجدارة .

أما بالنسبة الى الآخرين ، فإن البحث يتألف من وثبات وتقهقرات ، من إعجاب واشمئزاز . وحالهم حال ميزان متحرك ، لا تتوفر لهم حالة استقرار ؛ فكل تقهقر يتناسب والتقدم ، والعكس كذلك . وعندما يكون الانسان في طريق اليقظة ، يمكن أن يشعر أنه سجين ، وهذا ما لا بد منه ، وإلا فإنه لا يفتش ، بجهد المشتاق ، عن باب للخروج . فهناك سجن حجز فيه الانسان ، سجنٌ مبني من الكذب يقيم فيه ويحاول

أن يرضى عن إقامته أو هو راض ؛ ولكنه كذب غير متعمد ولا مقصود . فليوثق صلتـه بسجنه ، وليتحام معاناة أي توق الى الحرية ، فكل شيء سجن له : جسداً وروحـاً . ولنفترض إنساناً موضوعاً في قفص ، فبينما يبقى جسده سجيناً ، ينطلق فكره كل منطلـق ، وخياله يحلم ؛ ويمكنه أن يستحضر صوراً تحمله الى مكان آخر وفي مدى يختلف .

ثم ان الانسان ، الذي كله في السجن ، محتجز في الكذب ، يبدو نموذج فوضى شبيهاً بشيء لا شكل له فارغ ، سبق الكلام عليه في سفر التكوين قبل خلق العالم . والسجن الذي يقيم فيه حظيرة ووهم . والهرب من سجن كهذا هو شيء من نظـام تصاعدي ، يحتوي على بُعدٍ من العمق يعبّر عن وجوده بسلسلة صاعدة مؤلفة من خطوط محنية . والحبس يغطي كل ما هو غير حقيقي وخادع ، بينما التحرر يعني المشاركة الفكرية مـع الحقيقة المشروعة .

فالعالم الذي أنا موجود فيه ، والذي فيـه أعيش ، يحتمل إذن ، درجات . ويمكن أن يواجه أيضاً على صعيدين متمايزين : وهما صعيدان ، سُمّيا تسهيلاً للتعبير عنهما ، في الغالب ، عـالم الفوق وعالم التحت . وهذا العالم السفلي معزول ، كأنه جزيرة ، محروم من المواصلات ، متروك لنفسه لأنه فاقد الصلات . فيجب

أن يسأل الانسان نفسه : ماذا يمكن أن يحتوي عالم كهذا ؟ انه لا يحتضن ولا يؤالف الجسد ولا الروح كما يجب أن يتم ذلك ، مكتفياً بتناول عمليات الروح والجسد عندما تصدر عن أنانية أي عن « أنا » سجينة . والانسان الخاضع لهذا العالم السفلي يمثل الفكرة والعمل يصدران عن عبد . أما صعيد العالم الأعلى، فإنه يمتد كالسابق الى الجسد والى الروح ، ولكنه ، فوق ذلك ، يحتوي على الفكر وعلاقته بالجسد، وعلى الروح وفضائها الكوني. وهنا ، نستطيع أن نطرح على أنفسنا سؤالاً : هل يمكن أن نعبّر عن العالم السّفلي بكلمة شر ؟ عندئذ نرى أننا نلامس مسألة في منتهى الأهمية . ولقد شغل الشرّ كل الفلاسفة ، ولاسيما بالنسبة الى علاقة الشرّ بالله وبالانسان . ففي نظر البعض الشر لا قوّة له، وفي نظر البعض الآخر يتمثل الشر حقيقة في ذاته . وعلى الجملة ، فإنه ينتسب دائماً الى أقاليم مظلمة لا ينيرها الضوء . وسلوك الانسان طريق التحرر لا يحاول تجنب الشر أو الهرب منه، ولكن يحاول أن يعانيه وأن يتحمله وبالتالي أن يتجاوزه. وهذا الظاهر السلبي يمكن أن يتحمل تغيُّراً ، كما أن الخارج يمكن أن يصبح داخلاً ثم يعود فيأخذ مكانه خارجاً ، بعد أن يتحمل تغيُّراً . وليس للشر قيمة في ذاته غير مادته الخام بانتظار تغيره. لذلك فإن أحكام القيمة لا تصل إليه . ويشبّهون

الشر بثقل يجر الى تحت ، اذا لم تتكفل به طاقة تخففه وتحمّله استبدالاً .

ومقرّ الشر الرئيسي قائم في « الأنا » ، هذه الأنا التي تشبه حجراً صلباً ، زيدت صلابته . وهـــذا الحجر يبدو مستسلماً للاحتفاظ الدائم بطبيعته ، بحكم تماسكه ، وصلابته ، وثقـله . فأن نفكر ان الشر لا يتغير ، يعني اننا رفضنا التسليم بالحركة التي تحييه في الداخل . إذاً ، لو أطلقنا على هـــذا الحجر كتلة نيّرة تخترقه ، لرأينـــا ان كل شيء فيه يتحرك : فهو حيّ ، والحي يتغير ، وهو يمتلك مصيره . فليخض الانسان بكل طاقته معركة ضد أناه ، فيرى ان هذه الأنا يمكن أن تذوب كما يذوب الحجر . ومن هنا جاءت صورة العسل أو الينبوع الجاري من الصخرة التي تكلم عليهـــا مؤلف سفر الخروج وموسى في الأعداد (أنظر أيضاً التّيه ، ٨ ، ١٥ ؛ ٣٢ ، ١٣) . فالصخرة تفجّرت ماء ، وجرى منها صالحاً للشرب ، وهكذا الأنا تتغير ، فإذا فرّغت من الكثافة الحاجبة الضوء ، تصبح شفّافة ، نقيّة كالبلور ، ويستطيع ماء الحياة أن يتفجّر منها ، واذا مـــا أضيئت ، فمن ظلمة يطلع نور . ولقد كان الانسان، في السابق ، سجين نفسه ، فيجد أنه لعبة الازدواجية ، أما في حـــالة سعيه للانعتاق ، فـإذا هو متحرّرٌ ومحرّر . وهل المقصود أن يُحرّر

ذاته من ذاته بقدر ما يقصد أن يكون خالقاً ، وهل يمكن أن نتكلم في هذا الموضوع على « تجريد الخلق » ، كما فعلت سيمون ويل ؟ يجب أن نتفاهم حول هذا التعبير . ان كلمة « إعادة الخلق » تملك معنى كلياً يتناول الكشف والوضوح ، فإعادة الخلق ، هنا، خالقة، وبالتالي تعارض التهديم معارضة مباشرة . وإعادة الخلق ، في نقطتها النهائية ، هي إعطاء صورة حيّة كاملة . وعلى هذا الأساس فإن مين دي بيران يُلمح الى إضعاف صلة الحياة النفسية بالجسد ، ففي هذه الآونة ينقطع الجسد أن يكون حاجزاً ، ويبدو ان النفس التي عادت الى ذاتها لقيت طبيعتها الخاصة . فالانسان الذي يُعيد خلق نفسه يُفزع ذاته من المظاهر ومن كل ما يخالفها في ما بينها ، وبالتالي من كل ما يفصلها عن ذاتها وعن الغير .

إذاً ، هذه الإعادة الخلق انعتاق ، لكنها لا تجري دون عذاب ، لأنها شبيهة بولادة . فالألم يملك ، في حيّز كونه تجاوزاً فلسفياً ، صفة مطهّر . وفي عودة قامت بها سيمون ويل الى أفلاطون، ألمح الى لحظتي فوضى ارتباك أثناء عملية بناء الذات: أولاهما داخل الكهف عندما يلتفت الانسان ويبدأ مسيرته ، والثانية عندما يخرج من الكهف المظلم ويتلقى اصطدامة الضوء. وإذ يجد نفسه قد تدهور الى بُعدٍ جديد ، يأخذ في التمتعة ،

فجسده ، وفكره ، وروحـــه يجب أن تتعود تلقّي الضوء المستجدّ لها . وهذا ما نراه جيداً في أسطورة غورجياس ، وثمة من يمضي الى أبعد مؤكداً أن عذاب الروح يـــأتي بنسبة تتفق والإفراط في ضيق علاقاتها بالجسد . ويقتضي الخروج من الأسر تمزيق كل القيود ، سواء أكان ذلـــك بالنسبة الى الجسد أم الى الروح . فالجسد يمكن أن يتلقّـى ضربات وجروحـاً ، ويبقى حاملاً آثارها . وهكذا يحمل الانسان تاريخ وجوده محفوظاً على جبهته مع كل ثنياته وتجاعيده ، والروح أيضاً لها تجاعيدها التي تشهد لصحة البحث عنهـــا ، ولرفضها ، ولحبها . فالروح ، والجسد ، والفكر تشترك ، كل على طريقته ، في اكتشاف معرفة الذات . ولذا فإن إعادة الخلق ، التي ألمحنـا إليها في ما تقدم ، تتناول الجسد بقدر مـــا تتناول الروح ، والانسان يستوفي إنسانيته كلياً بإعادة الخلق التي تتمّ فيه . وبما ان إعادة الخلق هذه ، هي في الوقت نفسه تجديد خلق ، فإنها توصل الانسان ، ولو بصعوبة ، الى شرطه الانساني ، فتمّحي كل التناقضات ، وكل ازدواجية تُستبعد ولو لفظياً .

هنا ، نستطيع ان نستعمل كلمتي طبيعة وطبيعي . ولسنا في حاجة الى الاستعانة بما فوق الطبيعة أو بما هو فوق الطبيعي. والطبيعة هي فوق طبيعية في نقطتها الدقيقة ، والطبيعي هو

فوق طبيعي عندما يدفـــع الى طرفه . فالمقصود ، هنا ، ان نتناول توسعاً ، وعرضاً كاشفاً ، لا تغيراً في البنية . وعندما يبقى الانسان غير ساعٍ الى تحرير نفسه من سجنه ، يصبح من صواب الأمر أن يتحدث عما هو طبيعي وعما هو غير طبيعي ، عن الطبيعة وعن ضد الطبيعة ، فيبدو بالتالي أنه غـــير محب الحرية ، وانه ، في الوقت نفسه ليس أميناً للطبيعة الانسانية . وكما ان دعوة الانسان الذاتية يجب ان تطابق تحرره ، كذلك يجب ان تطابق الطبيعة ، في حقيقتها ، صعوده الخاص في سماء الذات . وهكذا يضيء المطلـــق النسبي ، والعنصر اللافاعل يصبح دينامياً بموافقته الخاصة (كينونة العذراء في تعبيرها الرمزي ليس لهـــا تعبير آخر ، إنها تشتمل على المعنى نفسه الموجود في « الأبانا » : « ليأت ملكوتك ») . وعلى كل حال يجب أن نحافظ على المستويات في تسلسلها . والإضاءة لا تطلع من أسفل ، لأن الأسفل لا ضوء فيه ؛ إذاً ، ليس في استطاعة عالم التحت أن ينير عالم الفوق . ومع ذلك ، فقد تأتي ساعة يصبح فيها مستحيلاً أن نتكلم على عالم التحت وعلى عالم الفوق ، إذ لم يبق عالمان ، لكن عالمٌ واحد . والانسان لا يشبه مسافراً يذهب من عالم الى عالم آخر ، كما نذهب من ضفة الى ضفة أخرى ؛ فهو العالم ، وهو يحقق العالم ، وبواقع كينونته

يعمل في التحقيق ، وإذ يُصبح مضيئاً يرسل ضوءه ؛ وبما أنني احقق الكائن فيّ فأنا أعطي كائناً ؛ وبما انني أنا نورٌ فأنا أضيء ، دون أن أستطيع أن أضع ذاتي في أمكنة أخرى غير ذاتي ؛ ولكوني أنا نفسي فأنا في كل مكان . أنا انعتقت وأنا أعتق .

في الوقت نفسه الذي يتحرر فيه الانسان يباشر عمله محرراً، فيتصل بمن هم من مستواه الخاص ، مجرداً اتصاله عن المكان ، وعن الزمان ، وعن المسافة . غير أننا لا نستطيع فهم المعنى في هذا الصدد إلا عندما نستحضر وجود الناس المتحررين ، الذين تركوا لنا مفكرة طريق حجّهم ، سواء أكان فيها خرافات، أم أساطير، أم صوَراً أو حكايات تستعرض تجاربهم، المتعلقة بتطور اتجاهاتهم التي تقودهم ، قليلاً قليلاً ، نحو غرفة الكنز . ويفترض ان يسبق الدخول الى غرفة الكنز مراحل مظلمة ، ونصف مظلمة ، وأخرى منورة ، ونيّرة ، ومشعة .

وحكاية السهروردي الصوفية (الملاك اللازوردي) التي عرضها وترجمها هنري كوربان ، مسوقة في شكل حوار ، تصف طريق الانسان العارف ، وهو يجتاز الظلمات التي تسبق الدخول في النور . وهذا قليل منها :

« — أيها الحكيم ، أين هو ينبوع الحياة ؟

— في الظلمات . واذا كنت تريـد أن تذهب للبحث عن

هذا الينبوع ، فانتعل خفـيّن مثل خُفـيّ خضر النبي ، وتقدم على طريق نكران الذات مطمئناً ، حتى تصـــل الى منطقة الظلمات .

– من أية جهة الطريق ؟

– من أية جهة ذهبت ، فإن كنت حاجاً حقيقياً ، فستكمل السفر .

– ما الذي يشير الى منطقة الظلمات ؟

– الظلمة التي تثق بها . لأنك أنت ذاتـــك في الظلمات . ولكنك لست واثقاً منها . ولكن من اتخذ هذه الطريق، عندما يرى نفسه كأنه في الظلمات ، يفهم انه كان سابقاً وهو الآن في الليل ، وان نور النهار لم يلامس نظره قطّ . هـــذه هي الخطوة الأولى التي يخطوها الحجّاج الحقيقيون ... فالباحث عن ينبوع الحيـــاة في الظلمات يمرّ في كل أنواع الوجوف واليأس . ولكنه ان كان حقيقة مستحقاً ان يجد هذا الينبوع ، فإنه بعد الظلمات يتمتع بالنور . عندئذ ، عليه أن يحاذر الهرب من أمام هذا النور ، لأن هذا النور ألقٌ باهر ينزل من أعلى السماء على ينبوع الحياة » .

ويكتشف الرائد الممهّد ينبوع الحياة الذي هو كنزه ، في

غرفة الكنز . وهكذا وُضعت الأنا الحقيقية مكان الأنا الوهمية ، فكانت له الذات الغائية .

وفي غرفة الكنز يجد الانسان نفسه ، في الوقت عينه ، مشاهداً ، وفاعلاً وموضوعاً . فكل الأشياء اختلطت ، أو على الأصح ، كل الأشياء اختلاط . وهنا تعلمنا التقاليد : ان الذات، في رأي أتباع أوبانيشاد ، هي أثمن : « نفسي في عمق قلبي أصغر من حبة الشعير » ؛ وهذه الحبة الصغيرة تمثل كأنها أوسع من الأرض والسماوات . وفي الانجيل ، شُبّهت مملكة السماوات بحبة الخردل (مرقص ٤ ، ٣١) .

والذات لا تعاني أي عطش الى الوجود ، ولا أية رغبة في الموت . فهي تعلم ان كل ما يتصل بالزمن زائل . ومعرفة كهذه لا تُثير أي قلق ، لأن الذات تشبه صخرة ، فلا تتزعزع .

ولنقرأ في إنجيل متى : « حيث تكون كنوزكم ، فهناك تكون قلوبكم » (٦ ، ٢١) ؛ « مملكة السموات تشبه كنزاً مخبوءاً » (المرجع نفسه ، ٢٣ ، ٤٤) ؛ وأيضاً : « مملكة السموات في داخل كل منكم » (لوقا ، ٢٧ ، ٢١) .

فالانسان الذي وجد ذاته ، يعني كنزه ، تصبح ذاته سماءه مع كل ما تحتمل هذه الكلمة من رموز ، وامتلاءة ، وبقاء . إذن ، الذات ستُفهم كأنها نقطة ثابتة ، وكأنها محور الدولاب .

هو ينبوع ماء حيّ ، فعله متصل بثباته المتحرك . فثابت ، لأنه بطَل أن يكون لعبة المدّ والجزر ، ومتحرك بتفجره . وفي هذا المعنى تمكن كلوديل من أن يكتب في « فن الشعر » ما يلي : « لقد سحبت رجليّ من الأرض ، ويداي ممدودتان الى كل الأيدي ، وحواسي متنبّهة لكل الأشياء الخارجية ، ونفسي لحواسي ... أنا كدولاب انفكّ عن حزامه المشدود به . لم تبق حركة بعد الآن ، ولم يبق غير أصل واحد. فأنا أتألم ألم الولادة، وأنا أُسقط من حقي ... وأنا أتحمل عذاب ينبوعي » .

والانسان المتحرر الذي يتحمل عذاب ينبوعه هو ينبوع . وإذا كان قد سحب رجليه من الأرض ، ويديه من الأيدي الأخرى ، وإذا كانت حواسه الخارجية قد تطهّرت ، فذلك ليس قطعاً لأنه ترك العالم الذي هو عالمه . فالذي يجري هو العكس . فرجلاه ستكونان أشد تماسًا بالأرض ، ويداه ستمتدّان أكثر سخاء تجاه الغير ، وحواسه الخارجية لا تنتقص منها الولادة ولا نموّ حواسه الداخلية ، فحواسه التي أصبحت أكثر دقة لا تتوافق وتتلاءم والعالم المنظور فقط .

وإنسان كهذا يصبح كاملاً ، لأنه ابن السماء والأرض ، والسماء والأرض معاً ، وهما منفصلتان انفصال قمّة . وعلى أساس التعبير العادي ، يمكن أن نسميه حكيماً ، كما يمكن أن يواجه كإنسان

متحرر . فاستعمال الصيغ التعبيرية ليس أمراً هاماً ، والتحقيق الحقيقي الذي تجريه معرفة الذات يجعل من الانسان : « واحداً خُلِقَ مرّتين» ، وهذا ما يعادل القول الآخر «ولادة جديدة» .

وعندما تبلغ معرفة الذات هذا الحدّ ، فالانسان قريب من نضوجه . ولكن الوقوع في تناقض أمر سهل الادراك ، فبقدر ما يتقدم الانسان في طريقه ، تتقدم معاناته الشعور ، بازدياد بُعده عن هدفه . وليس التعب من المسيرة الطويلة هو الذي يحمله على هذا الشعور ، وإنما هو يحس ذلك لأنه أصبح صافياً ، فازدادت ثقته بعدم استحقاقه الجمال الذي يستشرفه ، ولكن إحساسه هذا لم يعتصره بعد . وحقيقة الأمر ، ان جهل الذات ليس جداراً يمكن هدمه بضربة واحدة . وليس هذا الجهل ستاراً يمكن تمزيقه فجأة ، ولكن لهذا التمزيق وذلك الهدم ساعة تسقط فيها الجدران وتتكشّف الحقيقة فتُعرف على ضوئها الخاصّ .

تجربة طالب المعرفة

عندما تتم معرفة الذات ، يتغير وجه الانسان . فهي تعدّل فيه بقدر ما يعدّل الحب . ومن لم يعرف حلاوة الحب ، فليس في امكانه أن يصف تجربته . وما ان تحدث له هذه التجربة ،

حتى تخترق كيانه ثورة فتغيّر إيقـــاع دمه وملامح سحنته . فبالنسبة الى من يحب ، لا يوجد شيء خـارج الحب . ومعرفة الذات تجري احتكاراً ممـاثلاً ، فهي تلوّن كل شيء ، دون أن يفلت منه أي شيء . وكل حركة مهما كانت تافهة يُستشعر بها وكذلك نبرة الصوت ، والنظر نفسه يشهد بذلـــك . وهكذا تصبح معرفة الذات شبيهة بحضرة يحدث ظهورها فاعلاً دون انقطاع ، ولكن معرفة الذات ليس لهـــا حدود . وحدّها لم يُبلغ قط .

منذ يبدأ الانسان بمعرفة ذاته ، يمسك بزمام المعارضات التي تتحكم بحياته ، وتسيطر على وجوده . فمعرفة الذات إذاً ، معرفة مستمرة في اكتشاف ذاتها ؛ وليس تناولها بالتعيين أو الوصف أمراً ممكناً . ذلك لأنه ليس في استطاعة أحد أن يملك امتلاءة الرؤية لما لا يراه وهو في الظلمة . والمسوخ ما هي ، في الغالب ، إلا امتدادات ظلّ ، لأن الضوء لا يأتي من الوسط الذي كان يجب ان يغمره . فمن هنا تصدر الأوهام والمخاوف التي تولدها . ومن يعش على سطح ذاته فانه لا يصادف أبـداً عـالم الصور هذه ، في مبالغة عرض وتفاعل حركة تفوق ما يُرى في مستنقع تفتلي فيه الحياة في أسراب من الحشرات ،

ذات أمسية صيفية . وقد تكون هذه الصور ذات قدرة على إحداث الصوت . وكلما ازداد الانسان توغلاً في طريق المعرفة ، كلما ازدادت الأشباح انتصاباً على طول طريقه . ولهذا فمن واجبه دائماً ان يتماسك في حالة من اليقظة لكي يميّز بين حقيقة هذه الاشارات ووهمها . كما يجب أن يسير طويلاً ليصل الى ممر عارٍ لا شكل له ، قد تركته الحيوانات التي كانت تسكنه ، فأصبح كامل السكون والسكوت . وبعد الضجة ، يبدو للانسان انه أمام إقليم من السكوت المنتشر . وهذا السكوت ليس حقيقة ، يعني انه لا يشير الى قمّة ، بل الى أن ثمة مكاناً وسيطاً . إنه سكوت لأن الماضي لم يعد يدخل في الحساب ، ولكنه ليس السكوت الحقيقي ، لأن بعض المراحل لم تُقطع بعد . وهناك أيضاً صعوبة مقيمة في نظام الوهم ، وهذا الهدوء عقب العاصفة يمكن أن يعتبر سكوناً . وهذا الهدوء في الحواس ، وهذا الاستبعاد للأهواء مهددان بخطر مواجهتها كثمرة جاءت نتيجة لبحث طويل . ولو ان انساناً عاش خالداً في جوف الأرض ، عائشاً ، مثلاً ، حياة شبيهة بحياة المعدّنين ، على مخالفتهم في أنه لا يظهر أبداً على سطح الأرض ، لكان مستحيلاً أن تُلمح له بالنظر الى شروق الشمس ، أو الى ارتفاع جبل ، أو الى طيران عصفور . لكن لو ان هذا الانسان نفسه

تمتع مرة واحدة بأعجوبة الفجر ، أو بجلالة ذروة ثلجية ، أو سمع صوت عندليب ، أو أبي الحنّ ، فانه لن ينسى الاعجوبة التي لا تترجم أعجوبة ظهور الضوء ، ولا سماع أغنية من أغاني العندليب . وهكذا الحال بالنسبة الى من استطاع أن يطمئن الى ذاته ، اثناء تلك اللحظة الخاطفة التي يجري فيها لمعان البرق . انه بهذه الالتماعة أُدخل في بُعد آخر مجرد من أية علاقة مع وجوده السابق ، أو وجود الغير ممن لم يأخذوا اطمئنانتهم الى مثل هذه الالتماعة . والانسان الموضوع في السكوت ، الذي هو على الأقل مُوقِف الحركة أو هو صوت امتلاءة النغم وكليّته ، ينتظر ، ولكنه يأتي يوم يفهم فيه ان السكوت الحقيقي ليس خارج الضجة ، بل في الحقيقة هو امتلاءة التوافقات ذاتها .

ومع نفوذ الانسان الى قلب معرفة الذات ، يتلقى فوراً تجليات للسكوت . فيفهم أن لا شيء مما هو حقيقي يمكن أن يفسَّر بالكلام أو الكتابة . فالكلمات أنواع من الحاضنات شبيهة بعوارض السلم ، يُرتكز فوقها مؤقتاً ؛ ولا بد من تركها . وفي حضن السكوت يجري كل استلهام ؛ فتكتكة الكلمات عند النطق بها أو كتابتها يُعيق السماع ؛ فهي معرفة لا تبوح بسرها إلا في الصمت ، فعندئذ كل شيء يملك صدى وكل شيء يبدأ نموّه .

وتجربة الانسان العارف هي تجربة انسان داخلي ، تتناول الوجود وبحكم هذا التناول لا يمكن أن نجعلهـا موضوعية . فترجمة المدركات الذهنية ينبوع صعوبة . ومما لا شك فيه ان اتصالي بما هو مدرك ذهني يقيم الدليل على حضور الضوء كما تقيم الدليل صفيحة ساخنة على تماسّها مع النار [1] . وعلى كل حال ، يجعلي تجربتي خارجية ، وعلى الأقل ، في إصراري على اظهار ما لا يمكن الاتصال به ، يمكن ان أفسد فيها المحتوى ، فيضعف حجم تجربتي ، وفوق ذلك يمكن ان أتعلق بانعكاسها والنظام ، في أن تصبح التجربة مجردة من كل صلة بشفافيتها الخاصة ، وفي ألا نوقف الفكرة عند إشعاعها . وهكذا يكون جعلُ التجربة خارجية خطراً في ان تترجم بصورة خاطئة ، وأن تصبح دِبقة يعلق بها من لاصقها ، أو أن تصير معالجتهـا بسخرية سبباً لاختفائها . والرغبة في العطاء تعرضني لخطر وضعي أمام ضرورة الكشف عن نفسي ، وإذا كان الغير ناضجاً لدرجة يستطيع معها أن يفهم ، فان الكلمات تبدو فضلة ؛ وبعض التلميح ، أو على الأصح ، السكوت يبـدو كافياً . وعلى العكس ، فان الكلام الى محدّث غير قادر على استيعاب مـا يُلقى اليه من

---

(١) كياركيغارد وسيمون ويل بورجان أمثلة مماثلة .

معانٍ ، خطأ فادح . والانسان الضعيف الذوق يمكن أن يفضل شيئاً من شورباء جيدة على صحن من الطعام الشهي يسيل له اللعاب ؛ وهكذا الحال بالنسبة الى من لا يستطيع أن يقدّر الأشياء حق قدرها ، فيتغذى بالشاهد من نظام لا ينتسب اليه ويجهله كل الجهل كلفة لم يتعود استعمالها .

لا يمكن للتجربة الروحية ان تتجلى للعيان إلا في رموز . وعلم الرموز يحمل اشارات ، فهو يدل على معنى ، ويُدير ، ويقود ، ويثير ، ويوحي . والرمز شاهد الحقيقة ، ولكنه ليس الحقيقة نفسها .

معرفة الذات تتمثل كإيحاء محدد الوجود للحواس حيث يوجد « قبلُ » و « بعدُ » . وبين الاثنين ، حصل الإيحـــاء كتجاوز للمحسوس بقدر ما هو اتصال بالذهني . وإقامة الشاهد لهذه التجربة بالرموز ، هو افتراض ان عند الغير تجربة مماثلة . والروح لا تتكشف للإنسان دفعة واحدة .

وفي هذا الصدد قال نيقولا بيردييف ، في كتابه « الحقيقة والإيحاء » ، ما نصه : « الروح لا تسلّم ذاتها إلا قليلاً قليلاً ، وفي كل تسليم تخسر من ضوئها بفعل الخسوف الذي يتأتى عن متابعة السعي لجعلها في الموضوعية » وقال أيضاً : « في إقامة المعارضة بين الإيحاء التاريخي والإيحاء الروحي نقيم الدليل فقط

على انعدام التفكير ، الى أقصى حد ، في ما تحمل هذه المعارضة من معنى . وهذا الذي نسميه « إيحاءً تاريخياً » ونتمسك به بصورة خاصة ، ليس ، في نهاية الأمر ، إلا ايجاد الرمز للايحاء الروحي تحت شكل ميزات ، واشارات مستعارة من عالمنا عالم الحوادث » .

وهذا الايحاء لا يصح ان يُفهم أو يُفسّر أو يترجم كواقع يطفو على الخارج . فالحوادث التي تجري في كون الأرواح ، تنعكس كل مرة على الطبيعة وعلى التاريخ .

والانسان يتلقى ، بواسطة معرفة ذاته ، الحقيقة ويعرفها ، والالتماع الذي تحدثه ، خارج عن متناول العمل أو المعرفة . وليس المعني توسعاً داخلياً ، ولا عنصراً جديداً بارزاً ، ولكن المعني إذكاء الحياة في خاصة أصيلة . وقد شرع أفلوطين ومن بعده أغسطينس هذا الموضوع. وفي هذا الصدد نرى ان أسطورة استحضار مخزون الذاكرة للإجابة ، يعني استحالة أن نتعلم ما لم نعلمه من قبل . وهكذا فإن كلمة بحثَ تأخذ معنى كلمة لقيَ ما كان قد أضاعه . وفي الحقيقة ، ان في هذه التجربة منفذاً الى معرفة الذات، قبل أن يكون فيها مدخل الى الكلام على نظرية الاستحضار من الذكرة ، ولعله من الأصح أن نثير هذا الإذكاء الحيوي ، الذي ألمحنا إليه في ما تقدم ، فالانسان العارف يملك

تجربة الحياة : إذ ان الانسان الذي اطمأن الى ذاته ، أصبح إنساناً مستيقظاً .

الجمال والحبّ

بما ان الحاجز ، الحاجب ما بين العالم المنظور والعالم غير المنظور ، قد ألغي ، فإن جمال الفضاء الروحي في نورانيته ، يتفجّر . فالجمال الذي لم يُخلق متصل بنموذجه المثالي الذهني والجمال المحسوس يتكشف في مظهره المقِيس بوحدة الحس والضوء . والانسان، من الآن فصاعداً، لم يعد يملك حق التحول عن الطبيعة ، فقد أصبحت بالنسبة إليه انعكاس الألوهة ، بل مرآة تمثل الصورة الإلهية ، صورة تستدقّ في مطابقتها بقدر ما تكون المرآة نقية في عُريها .

وفي العصور القديمة ، لعب جمال العالم دوراً كبيراً ، في الصين ، والهند ، واليونان . وعندما تحدثت سيمون ويل عن الرمزية قالت : « إن ميل الروح الطبيعي الى محبة الجمال الفخ ، الذي غالباً ما يستعمله الله ليفتحها للنسمة العلوية ، هو الفخ الذي أُخذت فيه كوريه ... فقد وقعت في يدي الله الحي . وعندما خرجت من أسره ، كانت قد أكلت حبة الرمان التي كانت تقيّدها الى الأبد . فلم تعد عذراء ؛ أصبحت زوجة الله .

في « المأدبة » تكلم أفلاطون على علم الجمال[1] ، كنوع عجيب من جمال الشعور والاغراء يتوصل إليه الانسان عندما يستطيع ، في القيام بفعل الحب ، أن يحافظ على النظـــام . ففي رأي أفلاطون « ان الجمال الذي عناه لا يبدو وكأنه كائن في وجه أو في يدين ، أو في أي عضو آخر جسدي ، أو في أية فلسفة معتقد أو علم ... انه الجمال نفسه ، من أكسير وحيد ، خالد الحقيقة » . وعندما قرأت سيمون ويل هذا النص أضافت قائلة : « عندما يبدأ إنسان ما أن يتمّع نظره بهذا النوع من الجمال ، فإنه قـد يبلغ الكمال تقريباً » .

والمسيحية ، في حدود أمانتها لأصالتها ، قـد حافظت على هذا المبدإ الجمالي . كما انه تعزّز دائماً عند الآباء اليونان ، ولا سيما في مؤلفات غريغوريوس دي نيس الذي تتضح فكرته من خلال بنية أفلاطونية . وسنرى ، على كل حال ، انّ بعض أشكال من التمارين ، غايتها الكمال الروحي تقاطع الجمـال في ابتعادها عن المنظور والمحسوس . وعندما تأسست في المسيحية نزعـــات جديدة ، لم تعد الوحدة في مأمن من المحافظة عليها . وفي مجرى التاريخ اقترب المسيحيون من شجرة الخـــير والشر ، ينبوع

(١) إقرأ لدى منشورات عويدات كتاب النقد الجمالي – سلسلة زدني علماً – رقم ٦١ .

الانحطاط والخطـــأ ، رامزين الى الأضداد . وهكذا استمرت الخطيئة الأصلية في تجدّد دائم .

والصوفية لا توصي قطعاً برفض المنظور والمحسوس. ولكنها تطالب بالاطمئنان الى الخمار المغشي الضوء ، لكي يتسنّى لهـا تغييره إلى مرآة . « ... وعندما يتحول الخمار الى مرآة يخرج الصوفي أو من هو من قبيله منتصراً من التجربة » . والانسان ، على هذا المستوى يفهم ان الجمال البشري مجلى الجمـــال الإلهي . وهكذا فإنّ « الجمال سمة مقدسة ، تُفشي سرّها » .

ولقد قــال هنري كوربان : ان أصالة الطريق المسلوكة ، هنا ، هي في أن رؤية الله هذه ، تقوم في ألا يتحول الانسان عن الطبيعة ، ولكن في أن ينصبّ على رؤية جمالهـــا ، وأن يرى مباشرة (لا مداورة) ، دون وسيط ، ولا استراحة توقّف ، الجمال الإلهي .

وهكذا فالجمال لا يمّحي ، بل يتحول الى شفافة . وبفضل هــذه الشفافة ، يظهر الله نفسه في مرأى الانسان . وكل شيء يصير « عيناً ينظر بها الله الى ذاته » . وقــد اعتمد إيكهارت تعبيراً مماثلاً إذ قال : « العين التي أرى بهـا الله هي العين نفسها التي يراني الله بها ؛ فعيني وعين الله عين واحدة ، ورؤية واحدة

وبمعرفة واحــدة ، ومحبة واحدة »[1] . وعلى مختلف الأصعدة تتمثل وحدات الحس والضوء التي هي بمثابة عيون، لأن الأكسير الإلهي قائم فيها بصورة لا تدانى .

كل سرّ الحب المخلص يكون هنـاك : فليس من الضروري أن نلفته الى الجمال الانساني ، ولا أن نلفته عنه . وليبق النظر مستقيماً ، دون التفاف ولا تجاوز ؛ ودون أن يخفي أو يُموه ما ما يبدي ، ودون أن يتجاوز جدارته الخـالقة ، ولا وظيفة وحدة الحسّ والضوء .

وبعد أن يورد هنري كوربان القول المأثور : « الله جميـل ويحب الجمال » ، يضيف : « ليس الجمال مجرد نسبة بسيطة إلهية بين نِسب أخرى . وإنما هي النسبة الأساسية . ولذلك فإن الله نفسه خالق إيروس[2] وحقيقته ، يحرّم خلقه مرّتين : خلقه في مروق عن الآداب العامة وهو تدنيس له ، وخلقه في رياضة روحية، وهو خلق يحمل صفاته بالولادة، سواء أكانت لإنجاحه أم لبؤسه ، وفي هذا نفي له .

وتمييز الجمال في كل الكائنات علامة نضوج ، وبالتالي علامة حرية . وإذا لم يقع الرائي إلا على ما في المرئي من قبح ، فمعنى

(١) السر الالماني الثالث عشر ، باريس ، ١٩٦٩ .
(٢) إله الحب عند اليونان . يمثّل في ملامح فتى جميل . (المترجم)

هذا قريب الى القبيح. فالجمال لا يظهر إلا في حدود قدرة الرائي على اكتشاف بعده الداخلي ، وتحمّله التطور الذي يُجريه التغير الشكلي . وعندما يكون قلب العارف قد تغيّر شكله ، فكل الكون يتجلى في وجهه المكوّن من الجمال ، والنور ، والامتلاءة الانسانية . لا شيء منفصل ، لأن كل شيء ينتج عن أعجوبة الوحدة في تفاعل الأضداد . فتكاثر وحدات الحسّ والضوء يتجاوب والأشكال المختلفة التي يتجلى فيها الجمال . ومن ينظر مختلف مشاهد الجمال لا يشدّه إليه ، في الحقيقة ، غير مشهد واحد : الجمال غير المخلوق . والجمال ضُرِب في الجمال ، والوحدة في الوحدة ، « ... يوجد مضروب الوحيد ، ولكن هذا المضروب هو كل مرة واحد دائماً » . فالحبّ ، والحبيب ، والمحبّ حاصلهم واحد . وقد قال جوان تسي ، في هذا الصدد: « الانسان الكبير ليس في الواحد ، وحده ، لأن هذا يفترض تناقضاً ، وإنما هو الواحد » . وهذه الوحدة تنتج عن مرأى الجمال الذي يولّد الحب .

عندما يأخذ الانسان ، العارف ذاته ، في الاطمئنان الى جمال الفضاء الروحي ، يبطل أن يكون المحب أو المحبوب ، ليكون الحب . فينتشر الحب ، كما تنتشر نار تشعّ حرارتها وضوءها . وتصير أغنيته شبيهة بنشيد الأنشاد ، الناتج عن

أعجوبة الوحدة . فعلى المستوى البشري ، النشيد «يضع موضع التمثيل رجلاً وامرأة » ، أما على صعيد الفضاء الروحي ، فإنه يعود الى اعتماد الكون كله .

لا مكان مميزاً في قلب من أصبح خبئاً ، فالحب لا يكون ملكياً أبداً . وهو يعطي أكثر لمن رغباته الحادة وسّعت قدرته على القبول والموافقة . والحب كالشمس يدفع حرارته وضوءه دون تمييز . فإقامة الفوارق ، والسخاء لواحـــد ، والرفض للآخر ، والحاجة الى متسع من الوقت لتثبيت الثقة التي تدهش كل هذه دلائل على أن التوصل الى الوحدة لم يتمّ . ولغة الحب ، في إبان سلطته ، تتجاوز كل الحدود التي ما برحت الازدواجية والتمييز يقيانها . والمستفيدون ، بما أنهم مختلفون ، واحد يمتدح حرارة الهبة التي تلقـاها ، والآخر يشكو فتورها ، ولكن كل ما يصدر عن الحب متماثل . أما الانسان الذي يبقى في حدود المحافظة على القانون ، فإنه يقوم بمخالفة ، إذ يميّز ويصنّف ، ويقسم . وعندما يجد نفسه على ممرّ الحب يرى انه مـــا يزال يجهل ثقله النوعي . وعندما يتوصل الى معرفته ، يسخو في البذل من ذاته تبعاً لتسلسل الخلق ، وكل واحد ينال بنسبة ما تكون سعته الخاصة . والحب لا يحزن لكونه لم يحبّ . ثم انه لا ينسى أبداً ما هي قرابته ؛ أو ليس في عُرف أفلاطون ، ابن الفقر ؟

وهكذا يغدو الحب والجمال شبيهين بطرفين اجتماعيين . وطريق معرفة الذات أدّت الى الملاقاة ، أو على الأصح ، الى عرس الزمان والأبدية . وفي لحظة هذه الوحدة ، يتم كل شيء . وليس من قصد للتخلص من الوقت ولكن لفهم فقدان المعارضة بين الوقت والأبد . ولقد قال مكسيم العرّاف : « الدهر هو الزمن المتحرك والزمن هو الدهر مقاساً بالحركة » . أما الهند فتقول : إن الزمن يدعو الجهل والألم الى الظهور ، كما يدعو الرغبات والأهمية التي تعلّق على ثمار العمل . ثم إن المدة والأنا ليستا غير أبنية وهمية روحية يتعلق بها الإنسان، ومتاهٍ روحي يبعث على الضجر ؛ والانسان مأخوذ بحلقة جهنمية يتلاشى فيها : « العدمية مؤقتة وغير متقطعة . وبفضل معرفة الذات تغير شكل الزمن ؛ ألم يكن الانسان في المسيح ، «ابن القيامة»؟ (انظر لوقا ، ٢٠ ، ٣٦) .

وهكذا كل شيء يبدو أولاً اتحاداً ثم عرساً . وموضوع الاحتفال بالعرس يعلن رسمياً وحدة الانسان . والعالم المصغر لم يعد ، في داخله ، منقسماً على ذاته ، وخارجه شبيه بداخله . ومن هنا رؤياه الجديدة : رؤيا الانسان الواحد من خلال جميع الناس . والفكرة الهندية توصي بأن يتذكر الانسان كينوناته بجملة لكي يطهّر نهائياً تذكاره ويثير ذاكرته . ودون أن نلتزم

هذا القانون الانتقالي ، الذي نرى من الخير أن نفسّره تفسيراً صحيحاً ، فإن ذاكرة الانسانية تبقى حاضرة في الانسان ؛ وفقدان الثقة الجماعية الذي عرضه يونغ ، ليس له معنى آخر .

والانسان عندما يشمل نفسه ، يشمل الانسانية جمعاء . إذ ينتشر نور جديد يمحو التجاعيد والجروح المقترنة بالزمان . ثم يغشّي فتوة لا سلطة للزمان عليها ، وهي فتوّة وصفتها كل التقاليد .

الحجم الكوني والوحدة

أن يعرف الانسان نفسه ، هو أن يتوصل ، ولو بصعوبة ، الى الكون . وليس المقصود بهذه المعرفة معرفة الكون او العالم، ولكن معرفة النظام ، والوضع ، ولا سيما معرفة الترتيب تبعاً للمفهوم الهيرقليطي . فالكون يحمل الصفة الإلهية والصفة البشرية ، فهو مكان التقائهما وتبادل تأثير إحداهما وضغطها على الأخرى. وهذا التعبير يعني في عرف هوميروس «زينة»؛ والزينة تزيد في قيمة من يلبسها ، وهي تبرز وتقدّم الشاهد ؛ وليس لها من معنى إلا بفضل من يلبسها . ولهذا فإن جان بوفريه ، عندما ذكر هيرقليطس قال : « ... ما هي إذاً ، هذه الحلية العريقة الوجـود ، التي ترسل شررها الى الكل والتي منها يرسل الكل

شروره ؟ انهـا الهويّة السريّة لما تبذل جهدها الأرواح الضعيفة في سبيل عكسه ، وفصـله ، ومعارضته ، كغير ملائم للذوق :

« النهــار والليل — الحرب والسلم — الشتاء والصيف — الخصب والجدب .

« الحلية ، والزينة ، والتبرّج ، هي الاقتران بالضدّ في كل الأشياء ، وبفضـل هذا الاقتران تتشابه سرّاً والقوس ، التي لا تدفع السهم الى الأمـــام إلا بجذب الوتر الى الوراء ، أو تتشابه والقيثارة التي لا ترنّ إلا في تحرّكها » .

وقد كان من الملائم أيضاً أن نضيف الى سلسلة متناقضـات النهار والليل ، والحرب والسلم ، والشتاء والصيف ، والخصب والجدب ، أزواجاً أخرى من المتناقضات ، كالمذكر والمؤنث ، والخير والشر ، والنور والظل ...

أن يملك الانسان فهم الكون ، وأن يثير فيه هذا الفهم حيوية ، فذلك يعني اجتياز الحدود التي فرضتها الازدواجية . فعالم الازدواجية هو عالم الانسان سجين جهله ذاته ؛ وهـــذا الكون لا يستطيع أن يكتشفه في الخـــارج ، ولكن في قلب داخليته . وهوذا هيرقليطس يثير معنى موضوعه ، قائلاً :

الداخل ، هو نفسه ، الذي يحيا والذي يموت ، والمستيقظ

والنائم ، والفتى والشيخ ؛ في كل مكان الواحد زواج الآخر ...

هي دائماً وحدة الواحد في الآخر ، كما جاء أيضاً في قصيدة بارمينيد[1] المطوّلة . وهذه الوحدة ، بين الداخل والخارج ، نتيجة نفوذ المستوى الروحي الفضائي ، موجودة في الانجيل ، على حد قول توما ما يلي : عندما تجعلون من اثنين واحداً ، وتجعلون الداخل كالخارج ، والخارج كالداخل ، وما هو فوق كالذي هو تحت ، وعندما تجعلون الذكر مع المرأة شيئاً واحداً ، في شكل لا يكون فيه الذكر ذكراً ولا المرأة امرأة ... عندئذ تدخلون في الملكوت السماوي .

وليس للتقاليد الشرقية الكبيرة لغة تعبيرية أخرى. فمعارضة ما هو في الخارج ، والأخذ به ، تتمثل في زوجين من الأضداد ، وتقسيم لعبة المتناقضات هذه هو شكل من التيه ، أو على الأصح ، هو معنى التيه ذاته. والتائه هو الانسان الذي يعتقد انه مقيّد ، ولكي يتحرّر ينتقل من صفة الى أخرى ، مما يسميه : وهدة وقمّة ، مذكراً ومؤنثاً ، ضوءاً وظلاً ، ولكنه يبقى عطشاً لا يعرف الشبع أبداً ، منفسخاً الى فسختين ، تسحقه الازدواجية التي تمزقه .

---

(١) فيلسوف يوناني (٥٤٠ – ٤٥٠ ق. م.) له قصيدة مطولة « في الطبيعة » يقول فيها ان الكون : أبديّ ومستمرّ ، وثابت . (المترجم)

وقد تنبّه في الرومان ذوق معارضة الحكمة بالعلم ؛ بينما كان اليونان يجهلون هذا الفخ . كما انهم لم يفصلوا النظرية عن الممارسة ، معتمدين لهذا المفهوم ، ما جاء في أقوال بعض الأدباء اليونان ، ان النظرية تؤلف الشكل الأرفع للتطبيق والممارسة .

لقد كانت هذه المشابهة الشاهد الدائم على تقصير الفكر في مهمته ، ثم ان المعارضة كانت تبدو وكأن العين مريضة فتضاعف الصورة في أبيض وأسود ، في حقل رؤيتها . والمهم في هذا أن نمسك بالترجيح ، وبتعاير كفتي الميزان بين الأضداد في نزوع أحدها نحو الآخر . وهذا النزوع ينتهي الى تناغم. والعلاقة التي تستطيع أن تبدو معوّلاً عليها ، في بعض الحالات ، هي دائماً أساسية .

غير أن اكتساب معرفة الذات يتيح للانسان أن يتفلّت من المعارضات المتولدة من المتناقضات السابقة وليدة عالم الازدواجية ، وهو عالم ينفصل فيه الانسان منذ وصوله الى المعرفة ؛ عالم قال فيه المسيح : ألا نصلّي من أجله لأنه عالم وهميّ . والانسان العارف ذاته لم يعد فريسة رغباته وأهوائه ، لأنه ساهم في الوحدة ، إذ توحّد في ذاته . وكذلك ، لم يعد مجروحاً ولا معذّب القلب ، لأنه لم يبق للقلق سلطان عليه ، القلق المتناول وجوده ، كما لم يبق من مجال للافتراءات الصادرة

عن الغير . وعند بلوغه الضفة الثانية ، القائمة عبر الزمان والتاريخ ، يعرف حالة من الصحو ، والسلام، والفرح . وعندما يبلغ هذا العارف ذاته صيرورته إنساناً جديداً ، واحداً وُلِد مرّتين ، يتفلّت من عالم الازدواجية ، الذي كان منتسباً إليه بولادته . وهكذا يجد حالته الأصيلة ، الحالة التي سبقت ولادته .

وعند كل صعيد يجتازه المدعوّ الى معرفة ذاته ، وعند كل نداء داخلي، يجب أن يقول نعم؛ وهذه النعم استقبال وموافقة. وفي هذا الصدد يقول نيتشه : «انا نعمك الى الأبد، أيتها الأبدية، لأنني أحبكِ ! » .

وقبل أن يتوصل الانسان بصعوبة الى فهم الكون ، كان مأخوذاً بوحدته وانفراده . ويتفلّته من النزعة الجماعية كان يجابه العزلة، كما يجابه الوحدة. وهكذا قدر أن يتحمّل القساوة والعزلة الخلقية التامة ، وأن يغرق في اليأس بعد أن أمسى فريسة دوار يجرّه في الفراغ . وعليه أن يثابر محروماً من أي تعزية أو ملجأ ، فيبدو عندئذ شبيهاً بإنسان ضلّ في قفر ، فهو يفتش عن آثار أقدام بشرية ، أو خطوات قافلة ، وعن واحة وبئرها ، أو أي حامل ماء . يفتش فلا يجد غير جفاف الرمل والريح . ويحمله الاضطرار فيلتفت الى نفسه ، في حركة تحوّل

نحو داخليته ، وهكذا ينجو . وقد كان يفتش عبثاً في الخارج عن شيء يملكه في الداخل . كل شيء قد رُدّ عليه مئة ضعف : فلا عداوة ولا عزلة بعد الآن ، بل هناك الحب ، وبالحب الاتحاد مع كل ما هو « كائن » .

وعلى هـــذا الأساس جاء هذا النص الشعري لكلوديل في قصيدته الثانية من قصائده الخمس الكبيرة :

« حيثما أدرت رأسي، أواجـــه اليوم الثامن لبدء الخليقة ! فينفتح العالم ، ومهما اتسعت مجموعة العناصر التي أتبينها ، فإن نظري يخترقها من الطرف الى الطرف ... من طرفٍ عالمي الى الطرف الآخر ... وقد نصبت شراك معرفتي الوسيعة » .

هذه المعرفة تتطلب الموت في سبيل الأنا – ينبوع الجهل – الذي وصفه حكماء الشرق ومتصوّفو الغرب . وهذا الموت يمثل حشرجات الاحتضار ، المتأتية من الانسان نفسه، ومن أخطائه الشخصية . وقد أعطى الرهّاد المسيحيون ، في الغالب ، أهمية كبيرة جداً للعذاب . وفي حالات كثيرة اكتسبت حـالة الألم الصوفيّ ، في أواخر القرون الوسطى ، صفـة من صفات اللذة الجنسية في الألم (المازوشية)؛ وهكذا اكتسب العذاب صفة بذاته ، فأصبح حالة ؛ ولما كان العذاب درجة عابرة ، كان تركه يتركز ليستمر خطأ أساسياً . والاحترام الخشوعي للصليب ، يبـــدو

غالباً ، ترجمة خاطئة للمعنى الذي يحمله الصليب ، انه يشير الى المرحلة الأخيرة قبـــل القيامة ، ليدل على وقف التيـه ، والازدواجية ، من الآن فصاعداً ، أمست مستمرة . فصليب الخطـّة أصبح صليب النور ؛ هذا النور الذي يتناول معناه في أدق وجوهه .

وعندما يحصل تجاوز المعارضات وتتركز الوحدة في الكائن، فإن العالم وازدواجيته يغمرهمـــا النسيان . وهكذا تتم عملية كشف واسع ، إذ كل شيء يؤخذ على مستوى كان في ما مضى مجهولاً ، فأصبح مكسواً بجماله ، سواء أكان المعنيّ سويقة عشب ، أم زهرة، عصفوراً أم الانسان ذاته. ويظهر نور جديد يمحو تجـــاعيد الزمان ، فيبدو كل شيء في فتوته الأبدية ، في حالته الأصيلة . ولم تعد المسألة وجهاً أو شكلاً خارجياً لكائن مما تتناوله العينان . فالانسان الموحّد يملـــك نظرين . ونظره الخارجي محروم من أي فضول معرفي ، فهـــو يشاهد ولكن ليس ليحفظ مرئياته ويتعلق بها . وهناك نظر آخر يضاف الى هذا الخارجي ، هو نظر داخلي يعـــين على تمييز الأساسي من الوهمي ، بصورة صادقة ، وذلـــك بتفكيك فوري يتناول المتشبك المتعقد . والنظر الداخلي لا يقتصر على ملاءمة جعـل الأفكار داخلية ، ولكنه يتعدى هذه الملاءمة الى التطهير بالمعنى

الماورائي للتعبير . إذ يحدث في الكائن نوع من عذرية الروح . وأكثر من ذلك ، فالنظر الداخلي يجتاز المظاهر الخارجية : ودون بوح ، يكتشف بسبق النظر الصادق ، الحالة غير الداخلية . فإنه يقرأ في قلبه ، مع انه فاقد الحكم بالنظر ؛ لأنه يرى هذا الغير كما يرى ذاته ، لأنه هو هو .

إن نتائج الحالة الموحدة لا حدود لها ، إذ انها تغيّر الوجود بقيادة النظر والقلب . وفي حالة انسحاب الحواس الخارجية من عالم الازدواجية ، تولد الحواس الداخلية وتنمو . ولهذا ما من حاجة في الهند لطرح المسألة خطياً على حكيم ، بل يكفي إلقاؤها بصيغة شفوية . والحكيم يستطيع إعطاء حل بصيغة خطابية أيضاً . وهناك حالات أخرى يستطيع فيها التلميذ التقاط الجواب داخلياً دون أي تبادل كلامي . وأكثر من هذا ، يستطيع تلميذ ان يتلقى تعليماً يتناول مواضيع لم يعان ضرورة للبحث فيها . ولكنه، بعد ذلك، يتنبه لها فيثيرها بصورة غير واضحة . وفي نصوص الشرقيين وصفٌ لحالات تمكّن فيها المعلم والتلميذ ، وهما على مسافات شاسعة ، من الاتصال احدهما بالآخر في سكوت داخلي : سواء أكان واثقاً أم غير واثق فانه يقدّم نفسه للقراءة بالنظر . وفي المبادرات التي قدمها بعض حكماء الشرق ، وخاصة في الهند ، على سبيل المعونة لتلاميذهم كي

يتجاوزوا كل ازدواجية ، ما يعينهم على أن يتوصلوا ، ولو بصعوبة ، الى حالة أُخرى تغيّر الجسدي أيضاً كما تغيّر الذهني . ولقد قلنا ان هذا التغيُّر الشبيه بتغيُّر الهيئة أو التطور المحدث تبدلاً كاملاً يتم في النور . ولم يبق هناك من ظل لسبب وحيد ، وهو ان الظل يرافق الازدواجية وحدها ؛ فالوحدة هي في أساسها مضيئة . والنور الطبيعي رمز الى النور الالهي . وكما ان الشمس تنير الخلق ، معطية ضوءها بسخاء غامر ودون تمييز بين مستفيد وآخر ، هكذا يستطيــع الانسان ان يتلقى عطيـــة النور الأزلي ، يعني الطاقة الالهية . وهو النور الازلي مصدر وحدة : « فالله هو الذي يعمل ؛ والانسان يتلقى . وعندئذ فانه لا يعرف لا زماناً ولا مكاناً ، ولا ولادة ولا موتاً ، ولا جنساً ولا عمراً ، ولا شرطاً مجتمعياً أو درجة تسلسلية ، ولا تعاريف أو تحاديد أخرى مما عرفه هذا العالم» .

نور كهذا تلقاه بعض المتصوفة ، ووحدهم وعوه . وليس من جهد ديني يستطيــع أن يؤدي الى استكمال روحي : فهذا الاستكمال هبة إلهية مجردة تماماً من العلاقات بأية حالة مرضية ؛ وفوق هذا فانه لا يجر أية نتيجة شبيهة بالانخطاف الروحي ذي الأسباب الروحية الجسدية . وانسان النور هو من المختصين بنظام آخر : نظام الروح .

التطهير والوصول الى السموّ

يتم التطهير بالتخلص من الثانوي والوهمي لمصلحة الأساسي ؛ وبالانتقال من العدمية الى الحياة ، لكي نجعل الجسد والروح في تصرّف الفكر . فالألم الذي نحسّه يكون بنسبة ملائمة لتعدد الارتباطات ؛ وهو يرفع أيضاً من المستوى المتناول . وفي المصهر يجري تغيير المعادن ؛ وطاقة النار المطهرة تتناسب وخلوص الذهب . والتقشفات الخارجية ليست ذات أهمية إلا بمقدار ما تلائم تكاملاً داخلياً ، وإلا فانها تبقى مادية مجردة من كل نجوع . وليس لحالات الزهد من مبرر غير الاستجابة لدعوة شخصية يكتشفها الانسان نفسه ، ولا يستطيع أحد أن ينبهه اليها من الخارج . والصعوبة قائمة في التحول عن خلق عالم مغاير الطبيعة وليد الخيال والأحلام . ولهذا فان تطهير الذهن والقوى المتخيلة ، والذاكرة ، يمثل قيمة أصدق من الصيام . كما ان تطهير الأفكار تفوق فائدته فائدة أي نظام تقشف يواجه في ماديته . والإمساك عن ركوب الأهواء ، أو على الأصح ، الامتناع عن الرضوخ لها ، تدشين لكل مسلك . والتحرر من الإفراط الذهني ، ومن الفضول الذي كثيراً ما ينتج عنه ، هو أمر أكثر حدوثاً . والامتناع عن كل حكم يتناول الغير ينتج عن

تفهّم أوسع أيضاً . وعندما ينقطع الانسان عن المشابهة، يكون قد بلغ بداية التحرر .

وهكذا فان التطهير يمتد الى الوعي واللاوعي ، يعني الى الانسان في كليته . وفي حالة إلغاء « الأنا » ، يمكن أن يكتشف بُعده العميق . هذه هي عُدّة التطهير التي تستمر موضع عمل ، مدة كل الوجود على مستويات تزداد دقة يوماً بعد يوم . وفي حال تحقيق تقدمات فإن حوائل جديدة تظهر فجأة . فتخليص الذات من القشور التي تحبسها يُعدّ العمل الكبير الذي تقوم به صناعة الخيمياء .

الانتقال بمعرفة الذات معركة وقتال دائمان . والأوصاف التي يعطيها لهـــا المتقشفون والمتصوفة توضع تحت الحقيقة . فالحقيقة مأساوية ، ولهذا فان تجربة من هذا الصنف لا يمكن نقلها الى الغير .

واللاحساس الرواقي ، الذي كثيراً ما تناوله المؤلفون الشرقيون ، يطابق مطابقة تامة حالة الهدوء والاطمئنان الناتجة عن اعتماد هذه النوعية . ومما لا شك فيــــه ان التوصل اليها صعب ، والأخطار التي تعرضها لا يجوز ان ننكر خطورتها . واللاحساس لا قيمة له ، إلا في حدود انفتاحه على الشعور بالشفقة . وإلا فان اللامبالاة تحجّر ؛ فيأخذ قلب الانسان

صلابة الحجر . وهكذا يمسي مستحيل المنال ، محتجزاً في قفص أضيق من القفص الذي تركه سابقاً . والإحساس المرتجف يفتح مجال التدهور ، ويشحن الانسان دينامياً ويجعله قادراً على المواصلة . على كل حال ، انه عبءٌ ثقيل لأنه يعرّض حامله للمساس أو الجرح .

فالتقشفات – المؤدية الى اللااحساس – تزيد المرارة والكبد قدرة على حسن القيام بوظيفتيها ، وهذا المزيد نافع جداً في تسهيل تجنب الحدة والغضب ، ولكن الرياضة الروحية ليست حكماً عاملاً اتزان جسدي وذهني . وإذا كان الرهبان يعمّرون طويلاً ، فذلك لأنهم بعيدون عن فوائض التغذية ومزالق الأخلاق ، غير أنهم ، مع هذا ، ليسوا في مأمن مما يطرأ على أجسامهم من خلل أو تهيّج أو يعتريها من ضعف في القوى الجسدية والعقلية . وفي الجماعات المشتركة التعايش ، يصبح المرض ، بسهولة ، الملجأ أو منفذ الهرب ، بالنسبة الى الأفراد الخاضعين لقساوة شديدة . وانشراح الانسان ، غالباً ، رهن لقدرته على ان يحب أو يكون محبوباً . ولو ان الله يكفي ، لبطل ان تكون هناك مسألة ، ولكن الله قلما يكفي ، وعلى الأقل ، كان بالامكان ان نحكم اعتماداً على بعض المظاهر لو أننا نملك معرفة أكثر بالانسان . وفي حالة اختيارك ألا تكون

محبوباً بصورة شخصية ، وان تعيش نكرة ، فان هذا يؤلف حصيلة نادرة إذا قدّر لها ان تتحقق حسياً : هذا موضع شك كبير . ومن وجهة النظر هذه ، فان كل جماعة مشتركة العيش تتعرض لخطر تشجيعها الفرّيسية والرثاء ؛ والاهتمام بمظاهر التقوى فخّ ، وأنانية ، ورذيلة .

ثم ان التحرر يمكن الحصول عليه بتعوّد التأمل وبتمركز الجهد مضموناً أكثر من أن نأمل ذلك برياضة سلبية . ولكن تعوّد التأمل والرياضة الروحية ، احدهما يقوّي الآخر للوصول الى انعدام الضروريات أو الفراغ ، الذي هو شرط لا بد منه للنعمة والالهام ، والحدس . والامتلاءة تتطلب الفراغ ، فهما الحالتان اللتان تتداخلان إجبارياً . والفراغ لا يفاجىء تبعاً لجهد طويل أو قصير . وانما يحصل دون إشعار بصورة مخالفة القانون والأخلاق . فبينما أنت تحسّ غيابه اذا به يحضر فجأة . والفراغ يشبه موتاً ، أو على الأقل دنوّه ، فهو بحكم الضرورة يُحَسّ كذلك ؛ والانسان الذي هو مكانه يثق بسكوت ، بابتعاد عن كل ما يشتت الذات : فهو مكان شاغر . والفراغ والامتلاءة يتواصلان كالتنهد والتنفس ، فيؤلفان كلاً غير منظور .

وفي كتاب « سحابة الجهل » ينصح ، المؤلف المجهول ،

باختيار فراغ جزئي قائم بين الفارغ والملآن . أما لصديق له متردد بين السكوت والمحادثة ، وبين الصيام والغذاء ، فقد أشار بطريقة أصعب مراساً ، لأنها تتطلب كثيراً من الدقة ، إذ قال : ضع أحد الاثنين في يد والآخر في اليد الأخرى ، وانتق شيئاً ما مخبوءاً بين الاثنين وعندما تحصل عليه يتيح لك، في كل حرية فكر ، أن تتمسك بأي من الاثنين ، كما يحلو لك ودون أن تتحمل أية ملامة . أنت تسأل نفسك هـذا المخبوء هناك ، وهوذا أنا أجيبك : هو الله – الله الذي لأجله يجب أن تسكت ان كان سكوتك واجباً ؛ ولأجله يجب أن تتكلم ان كان كلامك واجبـاً ؛ ولأجله يجب أن تصوم ان كان الصوم واجباً ، وأن تأكل ان كان الأكل واجباً – لأن السكوت ليس الله والكلمة ليست الله ... وكذلك الحال بالنسبة الى كل هذه الأزواج من المتناقضات . فالله مختبىء بين الاثنين ، وليس في استطاعة أي عمل من صنع الروح أن يجده ، ولكن محبـة القلب وحدها تستطيع ذلك » .

هذا النص يبرز الحرية التي توصل إليهـا ميزة مسلكية . والذي يقلدها لا يعلق أهمية أصيلة القدم على الامكانات التي تقدم ذاتها له ؛ والقيمة الأصيلة الأساسية ليست مربوطة بالهدف ، لأنها قائمة أبعد منه . فهي من متعلقات البيئة . هذه هي « مـيزة

البيئة » التي اقترح الأخذ بها كثير من المذاهب البوذية . انهـــا ميزة صعب بلوغها لأنها تتطلب يقظة دائمـة ، وضميراً لا يفتش عن اطمئنانه بانتقائه الأصعب؛ فالتجرد وحده، منفذ الانفصال، يعطي حرية الاختيار هذه .

واذا استمررت في تمييزي بين الأنا والغير ، أترجح بـــين تحديدين ، مقرراً أن آخـــذ أو أن أرفض ، بوعي وادراك . وبتحرري من الازدواجية ، منفذ أحكام القيمة ، وبتفرغي من كل مفارقة تمييزية ، أصبح شبيهاً بعارضة ميزان متوقفة تماماً عن التحرك . وهكذا يكون الفراغ تخلصاً ، فهو يجهل الترجيح وليد الثقل .

ويذهب التطهير أيضاً الى أبعد ، فهو يعني مبدأ الألوهـــة ذاته . وأكثر الناس وثنيون ، وعلى الأخص مع الأديان . وان ديناً خاصاً لا يستطيع أن يحيا إلا في الحرية ، والذين يعتنقون ديناً هم ، في الغـــالب ، يفتشون عن سلطة ، وعن تنظيم يعلمهم كيف يسلكون ، وما ينبغي أن يفكروا فيه وأن يؤمنوا به . وما يعوّل عليه بقيمة هو الإيمان الدينامي وحده . فـإذا كان الإيمان سطحياً وليس داخلياً ، فإنه يبدو مجرداً من أي معنى . وصفة الألوهة لا تتجلى إلا في حالة يخرج فيهـــا الانسان من خدره ، ويستيقظ . فماذا يكتشف ؟

يجيب ايكهارت عن هـذا السؤال ، مبدياً كيف ان الله يعمـل في النفس ، عندما تتجاوز الصور التي تلتقطها الحواس الخارجية ، إذ قال : مـاذا يعمل الله إذن ... في عمق النفس وجوهرها ؟ لست في حالة تمكنني من معرفة هذا ، لأن قوى النفس لا تستطيـع أن تلتقط إلا في الصور ... وهذا هو مقرها الخفي ... والجهل يجتذب هـذه القوى نحو شيء عجيب ، ثم يدفعها الى ملاحقة الصور ! لأن النفس تشعر جيداً أن هـذا كائن ، ولكنها لا تعلم ... ما هو هذا .

عدم معرفة ما هو هذا الكائن ، ولكن معرفة أنه كائن . هذا هو الجواب عن مسألة الله . وكل الباقي ثرثرة . ولذا استطاع نيقولا بيرديف أن يكتب : « الله لا يشبـه في شيء الفكرة التي نكوّنها عنه . في أي شيء البتة » . وفي ما يختص بالله ، كل شيء قائم في التجربة التي نستطيعها في شأنه . وفي هذا الصدد قال بطرس في (أعمال بطرس) عندما ظهر المسيح: «لقد رأيته كما كنت قادراً أن أبصره » . فعلى هذه القدرة تتوقف معرفة الانسان لله ويتوقف الاتحاد به . وسواء أدُعي الله أم لا ، فإنه حاضر . هذه العبارة الحجرية الثمينة ، محفورة في حجر فـوق باب المدخل الى منزل يونغ في كوزناخت (في سويسرا) ، وانها

لذات مغزى . وسواءٌ ، أيضاً ، التوجه الى الله أم نسيانه ، والاعتراف به أم لا ، فهو حاضر أبداً .

وهوذا نحن نورد ما علّم به يونغ ، في زمن تحدّث فيه بعض اللاهوتيين عن موت الله ، وأثاروا جدالاً في صدد مسألة المسيح ، قال : المسيحية لم تخترق النفس البشرية حتى أعماقها ، فيجب أن نكتشفها مجدداً . كما يجب أن نجري تجربة عليها ، وأن نتفهمها ، وأن نحياها حقيقة . ففي هذه الأبعاد ، المعنى العميق لرسالة المسيح ، الإله الذي صار إنساناً . فالقضية ليست قائمة في حدث جرى منذ ما يقارب الألفي سنة ، وإنما في حدث جارٍ بصورة مستمرة في حياتنا الداخلية الشخصية ... لأن ما يفكر فيه العالم حول التجربة الدينية لا يقيم الدليل على صحة ممارستها واقع حياة . فالمسيحية تملك كنزاً لا يقدر بثمن ، كما تملك ينبوع حياة وجمال ، أعطى معنى لوجودها .

وبعد أن أشار الى التجربة الدينية ، انتقل الى الكنيسة المسيحية ، فأردف قائلاً: ماذا تحمل الكنيسة الى من لا يؤمنون ، والى من لم يجدوا السلام في قربها ؟ لكي تحميهم ممن هم بينهم من ناس ذوي قيمة ، وناس آخرين موهوبين جداً . لأن هؤلاء وأولئك لم يرفضوا الحقيقة التقليدية عن ضعف ، ولا عن جبن ... ولكن

بحكم ضرورة داخلية ، وبفعل حاجتهم الى المحافظة على احترام نفوسهم والاخلاص لها [1] .

ولقد بعدنا ، مع هذا الموضوع ، عن فكرة فرويد ، وهو يؤكد ان المسألة الدينية ناتجة عن كبت . فليس ، إذاً ، خارجاً عن الموضوع ، اذا تعرّضنا لمسألة الله ومسألة الدين في دراسة مخصصة لمعرفة النفس ، لأنهما ، وان كانتا مسألتين لا تخالطان هذه الدراسة ، فإنهما تتجاوبان وأحدّ غرائز الانسان ، حتى عندما يفقد معناها . ولقد أتاح تبخر مبادىء الاعتقاد بالله وبالأديان ، ولا سيما الدين المسيحي ، للانسان الحديث عودة الى علاقة بالتأله المتحرر من ثقل تاريخه .

التغير والتمييز

باكتشاف الذات ، وُضِع الانسان العارف في علاقة مع الامكانيات المنتمية الى المثل الأعلى الأصيل ، من هنا جاءت التعديلات التي فرضتها النموذجية المثلى ، يعني المعالجات النفسية الواعية واللاواعية . وقد درس يونغ ، في المؤلف الذي خصه

---

(١) في سيكولوجيا وتصنيع المعادن (باريس ، ١٩٧٠ ، ص ١٥) كتب : « الحضارة المسيحية ... ليست سوى طلاءٍ خارجي ؛ والانسان الداخلي بقي على حاله ... لم يتغيّر » .

بـ « النماذج السيكولوجية » ، خصائص الوظائف السيكولوجية الاساسية في مواقفها بين متجه الى العالم الخارجي وبين مأخوذ بالاصغاء الى ذاته . وهكذا تغدو أمثال هذه الاعتبارات ذات أهمية أساسية بالنسبة الى موضوعنا ، اذا كان مكرّساً للسيكولوجيا . ويبدو هاماً ان نحفظ مواقف النفس ومواقف الذات أثناء تهذيب الشخصية ، لكي نعرف ، بصورة أفضل ، العلاقات بين الأنا والذات . ولنذكّر أولاً أن عُرف يونغ يقضي بما يلي : النموذج الأمثل شكل رمزي يدخـــل في عمل وظيفي حيث تنعدم المفاهيم الواعية ، أو حيث تعترض وجودها أسباب خارجية أو داخلية ، فتجعله غير ممكن .

أما في ما يتعلق بالنفس والذات فإن يونغ يوجّه النظر اليهما كمركبين مستقلين إذا كانا لا يقومان بوظائف ذات علاقة بين الوعي واللاوعي ، وهذا الغير المطمئن يواجَـــه مثل « مجمل معالجات طبيعية تقع في ما وراء الصعيد الشخصي الانساني » .

فالتغلّب على النفس ، بوصفه مركباً مستقلاً بذاته ، هو في ان نُسند اليه وظيفة لها علاقة بين الوعي واللاوعي . وفي حال حدوث هذه الحركة ، فالأنا تقوم بتصريف شؤونها ، فتبادر الى تعديل علاقاتها بالجماعة التي تعايشها عيشاً مشتركاً . ويقول يونغ : ان النفس تفقد ، هكذا ، سلطتها في الجاذبية التي لا

تقاوم وفي قدرتها على عجيب الأمور ، فلا تبقى ، بعد ذلك ، « النفس المسيطرة » و « النفس السيدة » ، الآمرة ؛ بل تصبح وظيفة سيكولوجية ذات طبيعة بديهية .

السيطرة على النفس هي القدرة على انتزاع طاقتها النفسية ، وعندئذ تأخذ الأنا الواعية في الاستغناء بهذه القدرة .

ويقول يونغ : الأنا الواعية تمر بخطر ، هو خطر صيرورتها شخصية موهوبة تتمتع بطاقة نفسية . لذلك، فمركب الشخصية الموهوبة ، هو إحدى الميزات المسيطرة على اللاوعي الجماعي ، والنموذج الأمثل يعرفه الانسان القوي ، إذ تمثل خلال كل حياة الانسانية في أشكال متعددة منها : البطل ، والرئيس ، والساحر ، والطبيب ، والقديس ، والسلطان الذي يحكم الناس والأفكار ، والملك ، وصديق الله .

والموهوب ، هو هذا الموجه الطاقة الدينامية التي تكلم عليها يونغ ، فقال : اذا اغتصبت الأنا هذه الطاقة فإن المصاعب ستعترضها بصورة مفاجئة ، وبقدر ما تكون الأنا موفورة النصيب من هذه الطاقة تكون المصاعب عسيرة ، فلا تستطيع الأنا أن تكون مفهومة لدى الغير ومقبولة عنده . ومن هنا تبدو الحاجة ماسة الى اللجوء الى عنصر من الشخصية لا يحدد ، فيه تتصالح الأضداد وتتلاقى المتناقضات ، فلا يعرف كيف

يجد الاصطدام بين الخصائص الشخصية والمألوفات المجتمعية طريقه الى هذا الموهوب .

هذا الوسط الشخصي أطلق عليه يونغ اسم «الذات» ، وقد امتحنه فقال : يجب أن يعتبر ذهنياً كمفهوم سيكولوجي ، وكبنية لا يمكن تعرّفها ، في وقت واحد ، فهو ، إذاً ، مُعطى يتجاوز فهمنا .

بين الأنا والذات مسافة شاسعة . وفي هذا الصدد ، قال يونغ : « بين الذات والأنا مسافة مثل ما بين الشمس والأرض». وهذه الذات يواجهها البعض كأنها إلهية ، ومن هنا جاءت فكرة «الله فينا» ؛ ويواجهها البعض الآخر باعتبار انها مجهزة بمحتويات مستقلة . والذات يمكن أن تعني ما يماثل تعويضاً عن الاصطدام بين الخصائص الشخصية والمألوفات المجتمعية ، نجده في الاشتباك الواقع بين العالم الداخلي والعالم الخارجي ... والذي كأنه غاية الحياة، لأنه التعبير الأكمل عن هذه الاجراءات التنفيذية القدرية التي نسميها فرداً .

وقد بيّن يونغ كيف ان الانسان المولود جديداً هو مدبّر نفسه ، وهو الذي يلد ذاته الجديدة . والولد، ثمرة حمل عذري ؛ يدل على اللاوعي الذي لا يفترض مساهمة أب بشري ، هذا الأب الذي يرمز إليه الوعي . وهكذا يلد الإله ابناً معادلاً له ،

وهذا يعني ، في رأي يونغ ، وفي لغة علم النفس ، ان نموذجاً مركزياً أمثل ، في صورة عن الإله ، قد تجدد (وُلد ثانية) وتجسد في الوعي بصورة ملحوظة .

ويمضي يونغ قائلاً : الأم تتعين في النفس العذراء ، النقية من كل دنس ، لأنها لم تلتفت الى العالم الخارجي ، فلم يتمكن من إفسادها . انها التفتت الى « الشمس الداخلية » ، « صورة الإله» وبتعبير آخر التفتت نحو النموذج الأمثل لكلية ما هو خارج عملنا وفكرنا .

أما كيف يمكن أن يستطيع الشخص تحقيق ذاته فنورده هكذا : « الأنا لا تحتمل تعليم فلسفة تتناول الشخص . الأنا مطروحة بداهة كمسألة، على حد قول نيقولا بيرديف، والشخص موضوع امتحان » (تأملات في الوجود ، ص ١٠٥) [1] . والمهمة التي على الأنا أن تقوم بها هي الوصول الى تحقيق الشخص؛ ولهذا، على حد قول جان لاكروا ، الفكر الانساني يحينا في الزمن ويسيطر عليه ، في وقت واحد ، ولا يستطيع أن يرضى عن أي شيء زمني ، ولا يستطيع أن يتهرب ، مع ذلك ، من

(١) انظر في هذا الموضوع التأملية لنيقولا بيرديف مخصصة للشخص ، تأملية في الوجود .

مصيره ، الى مدى ما من الزمن[1] . وإذا كان الفرد ، فالشخص يحتمل التحقق حاصلاً على الصعيد الجسدي والروحي ، وهكذا استطاع ماكس شيلر أن يحدد الشخص كالإمكانية والوحدة في أفعالنا . وتحت وطـأة التعديلات والتغييرات التي لا تنقطع مفاجآتهـا ، توجد استمرارية مسببة عن الوحدة المكتسبة ، وهذه الاستمرارية وهـذه الوحدة تبرزان الشخص . ويبقى الشخص مفقوداً ما بقي كيانه غير قائم ؛ وعندما يلاقي الانسان ذاته يتجلى شخصه المفرد ، ويظهر ككل مميّز يملـك وجوده الخاص ، ودعوته الخاصة .

هل الانسان الواعي ذاته ، إنسان متفوق ؟

هل يمكن أن نطلق على الانسان الذي حقق معرفة ذاتـه تسمية إنسان متفوق ؟ الجواب عن هذا السؤال دقيق التفاوت في المعنى . ففي الواقـع ، الانسان المحقق يستجيب لشرطه الانساني ، فهو ليس إنساناً متفوقاً ، ولكنه ، بكل بساطة ، إنسان. ومع ذلك ، وبالنسبة الى آخر غير متحرر ، يستطيع أن يتلبس وجه الانسان المتفوق .

(١) الماركسية ، والوجودية ، والشخصية ، ص ٧٢ .

والانسان العارف، بوصفه مشاركاً شعورياً الانسان الكوني، ومجتازاً حدود عالم مغلق، يبدو مجرداً من القربى، مثلاً، بزرادشت أو فاوست. وان نحن استعرضنا الرومانطيقية الثانية مع نيرفال، وبودلير، ورمبو، ولوترايامون. فليس هناك أية علاقة. ولكن يمكن أن نجد بعض نقاط تماسّ مع بلايك أو نوفالس، لأن المدى الصوفي والشعري يملك ثقلاً نوعياً نستطيع أن نجد فيه كل شيء. ولقد أكد نيتشه، بأحسن مما فعل هيجل، وجود الانسان المتفوق، إنساناً متفوقاً حياً لأن الله مات، محطماً القيم، محرقاً ذاته في لهيبه الخاص، حاملاً في ذاته الفوضى «لارتكابه جريمة ولادة نجم راقص». وكثيراً ما يأخذ هذا الانسان المتفوق ملامح حكيم: انه بكليته نزوع الى تجليه الخاص في هيئة جديدة، هذا التجلي الذي كان سبباً في خلق هذا الكائن المتفوق الذي أخرجه زرادشت، أو الذي يشبه تطور الفراشة الذي تكلم عليه بو. والفلسفة والشعر يجعلان هذه الأفعال التطورية أكثر بروزاً في أشكالها. والانسان العارف المقيم علاقة مع ذاته يصل، أيضاً، الى امتلاك عناصر الأرض امتلاكاً مباشراً لأنه ذو صلة شعورية بهذه العناصر. ولكنه، على كل حال، لا يغذي أية رغبة امتلاك، لأنه ليس ميّالاً الى التحصيل بل الى الكينونة. هل نجد هذه الملامح عند

بروميثيوس[1] ؟ في هذا الصدد يجب أن نتوجه بالسؤال الى بعض العلماء الانسانيين . ففي عرف مارسيل فيسين ، الانسان هو الصيغة الوسيطة بين الأرض والسماء . وهو – كما يوجز تعريفه بيك دي لاميراندول – سماوي وأرضي ، مبسّط ومعقّد . وهكذا يكون موقع الانسان على جبهات عالمين ، فهو يمثل المنطق الاستطرادي ، أي من العلة الى المعلول ؛ إذاً ، فهو شبيه بالله . ويوجز فيسين ، قائلاً : إذا أمكن القول ان الانسان يحكم على الأرض ويتسلط على المادة ، فإنه يبقى غارقاً في التعاسة ، لأنه ، على الرغم من سلطته ، لا يكفيه شيء من الأرضيات . وبروميثيوس رمز هذا البؤس النفسي، وهو مسمّر الى الصخرة.

وتابع بروميثيوس صعوده الى قمة التأمل ، بعد أن علّمته النار السماوية ، لينظر في حل المسائل التي لا يحلها العقل ، دون أن تأخذ النفس انطلاقتها في مدى الفضاءات الصاحية في ما وراء العالم .

إن قصة بروميثيوس الميثولوجية ترمز ، في رأي فيسين، الى

---

(١) إله العبقرية ومبدع الحضارة الانسانية الأولى . صنع الانسان من طين الأرض واقتبس له من نار السماء . فعاقبه زوس إله الآلهة عند اليونان ، وأمر هيفايستوس ، إله النار ، أن يربطه الى صخرة . وقد خلّصه من وثاقه هيراقليس بينما كان نسر ينقض عليه ليمزق كبده . (المترجم)

الفكر البشري باحثاً عن معرفة ذاتـــه ، ومحاولاً التفلت من ظرفه الانساني . ويبدو هذا النهج ذا أصل أفلوطيني . وهكذا فإن بروميثيوس يزاوج ما بين صورة البطل وصورة الانسان المحكوم بالبحث المأسوي عن ذاته . ويمكن أن يكون له وجه آخر ، عند النظر في أسطورته ، وجه المبدع يعيد الخلق ، وفي إعادته يوجهه في طريق الصواب . وهذا شارل بوفيل ، أحـد تلاميذ ليفيفر ديتابل ، يعلن هذا الموضوع قائلاً ان الفكر الانساني يعيد المادة الى كمالها الأول ، وهكذا بروميثيوس يرمز الى الحكيم الذي من «إنسان طبيعي يصير الى إنسان سماوي» . وعلى هذا الأساس ، فـــإن بروميثيوس يتخذ ، في التاريخ ، وجوهاً مختلفة تبعاً لمراحل الزمان، فمرة يمثل الانسان، وأخرى يمثل المسيح ، وثالثة يمثل البطل ، أو يتراءى مرتفعاً بقوة ليجابه الإله الذي زعم أنه قيّده .

وهنـــاك موضوع آخر ، هو موضوع التأليه . والانسان ، وقد اطمأن الى ذاته ، هل أصبح إلهـاً ؟ نحن هنا لا نتكلم على قضية التأليه في الفكر اليهودي المسيحي ، وسنعود إليه في ما بعد ؛ وسنقتصر على التذكير ببعض ملاحظات عامة على رمزية التأليه التي جعل منها الشعر ، والسحر ، والدين نقطة الانطلاق ، والدرجة التي يستعلي بها الانسان لينطلق نحو فوقية من فوقيات

الزمان يحنّ إليها . وكثيراً ما تختلط ميزات الرؤى التلميحية والتعاليم المتناولة مصير الانسان وحسابه في وراء القبر، وأحياناً تفسد ملامح الهيئة المتبدّلة قبل موت الجسم فيزيائياً . وهنا يجدر بنا أن نسأل القصص الميثولوجية التي تتناول الحضارات القديمة، كالفكرة التي نشأت على أساسها قصة أوزيريس المصرية، وقصة براهما الصينية ، وغيرهما كالهندوسية أو التيبيتية . وفي عرف أتباع الأوبانيشاد أن التأليه الميثولوجي هو مصدر النور الذي يرسله الى البشر الذين ينفتحون له . والحكيم الذي توصل الى الوحدة العليا يرى « الكائن الذهبي اللون » ، نفسه ذهباً . والشرارة الداخلية التي كانت مغطاة بحجاب المظاهر قد استيقظت في قلبه ؛ وها هي تلتمع ، بعد أن تخلصت ، كشعلة . وهذا التأليه الانساني نفسه نجده عند الطاويين ، بعد أن أخذ الانسان في التماس بذاته ، فالحكيم عندهم متحد ملاوتسو . ولغة التحدث عن العجائب اليونانية لا تختلف عما قدّمنا ، فالغاية من « العجائب تأمين تحقيق وهميات الانسان عن طريق الطقوس الدينية ». و «النسخ الثانية» تمثل الاحتفالات الدينية التي بواسطتها يصير الانسان كاملاً ، ومدفوعاً بشكل ما، نحو كماله الخاص . والاحتفالات السيامية غايتها إذكاء حيوية الذات ، وإحداث تماس بها . فكل احتفال سيامي يحدث

تطوراً والانسان الموضوع يصير أهلاً لتلقي الإيحاء بالعجائب. وما كان خافياً ألقي عليه ضوء : فيترك الانسان العارف ليله ويدخل في ضوء النهار .

هذا الموضوع ، على الرغم من إيجازه ، غايته أن يظهر أن كل تحقيق ذات ينتهي الى تأله ، فمعرفة الذات ليست شيئاً آخر غير ولادة ، وتنبه النواة الإلهية في الانسان ، نواة توصف بالإلهية لأن كل كلي القدرة كنز من نور . وأعجوبة النور ، في هذا الصدد من البحث ، تفشّى شأنها على تفتح الفكرة الايرانية كما كشف عن هذا التفشي هنري كوربان بصورة رائعة ، خلال درسه « سيكولوجيا إنسان النور في الصوفية الايرانية » . وإنسان النور ليس إنساناً متفوقاً ، ولكنه يستجيب لشرط إنساني إلهي ؛ فهو عالم صغير وإله صغير. وهذا الموضوع المزدوج سنجده معروضاً في التراث الفكري الأسطوري اليهودي — المسيحي .

الانسان إله مصغّر

هل الانسان إله صغير ؟ وهل يمكن اعتباره متألهاً ؟

فلنتذكر معاً النص المأثور عن أبيكتيت : « لماذا تتجاهل ، إذن ، الأصل النبيل ؟ ألا تعرف من أين جئت ؟.. عندما

تتحدث الى إنسان ما ، وعندما تعذره ، وعندما تناقش ، ألا تعلم انك عند هذا كله تغذي إلهك في داخلك ؟ إنـــك تمارس إلهاً . إلهاً تحمله الى كل مكان ، وأنت لا تعلم شيئاً عنه ، أيهـا التاعس ! وهل تعتقد أنني اتحدث هنا عن إله من فضة أو ذهب هو في خارجك؟ الإله الذي أتكلم عليه، أنت تحمله في داخلك » (محادثات) .

الصلة التي تخلق العلاقات بين الانسان والألوهة وتعززها بالسلطة ، ترتكز على قربى قائمة بين الواحد والآخر ؛ وهـذه القربى متأتية عن الصورة الإلهية التي يحملها الانسان في إنسانه.

ونجد هذه الصلة بين الانسان والألوهة موصوفة في ما خلّف أفلاطون من فلسفة ؛ والصورة هنا نوع من التراثي في نظـــام التأليه . وقد ورد كثيراً شرح هذه المسألة في الفكر اليوناني . والصورة تتميّز عن المشابهة ، فهي قوة بالنسبة الى هذه المشابهة؛ فنستطيع مقارنتها بفرخ نبات ، يظل أميناً لقوانين إفراخه ، وهو يكتسب مشابهة كاملة لطبيعته الخاصة . وهكذا فإن العبور من الصورة الى المشابهة يبدو كتقليد للألوهة . وهـذه الطريق تحتمل ، في قاعدتها ، مساهمة قائمة بين الانسان والتأله . ولأفلوطين ، في هذا الصدد، تفرّد في تجاوز الاعتدال، فالصورة عنده ، تظهر حاملة علاقات بين الانسان والله .

وقد تناول سفر التكوين (١ ، ٢٧) هذا الموضوع في قصة الخلق ، فألمح الى أن الانسان مخلوق على صورة الله ومثـــاله . ويروي سفر التكوين أيضاً ان الله خلق الانسان من طين التراب (٢ ، ٧) . ويجب أن نلاحظ مـــع ورنر وُلف [١] ان العبرانيين كانوا يستعملون كلمـــة « الأرض » ، وكلمة « تراب » شرط أن نضمّن هذه الكلمة قوى منتجة . ومن جهة أخرى ، أعطيت هذه الكلمة مشاركة اللون الأحمر ، لون النار ، الذي كان مقدراً وجوده في طبقات الأرض العميقة . وهكذا فقـــد ظهر الانسان والأرض من طبيعـــة نارية . ولنلاحظ أيضاً ، أن الله والانسان كثيراً ما يُشبَّهان بالنار . والحرارة ليست موجودة في دم الانسان ، وفي نفحته فقـــط ، ولكنها موجودة أيضاً في قلبه . وصاحب المزامير يقول : قلبي يحترق في داخلي ... ونار داخليـــة تلتهمني (المزمور ٢٩ ، ٣ – ٤) . والنص التوراتي المدعوّ كهف الكنوز أو عهد آدم ، وهو نصٌ لا تعترف بـــه الكنائس المسيحية ، يروي خلق الانسان في هـــذه العبادات : « الله بيديه كوّن آدم على صورته ومثاله. وعندما رأى الملائكة طلعته العجيبة ، أُخذوا ببهاء وجهه ، لأنهم كانوا يرونه مشعًّا

---

(١) انظر « تبدل مفاهيم التوراة » ، نيويورك ، ١٩٥١ .

كالشمس . وكان نور عينيه كنور الشمس ، ونور جسده كلمعان البلّور » .

وفي رأي ج. ليفي ان غبار التراب يعني غبار الذهب ، ومن هذا الغبار اشتقّت التسميتان الدالّتان على منجم الذهب، وعلى الحجر الكريم . والغبار الذهبي هو الطاقة الخالقة ، والزرع الإلهي ؛ وهو المسحوق الذهبي الذي ألمح أيوب إليه ، عندما كان يتكلم على الأرض التي يخرج منها القمح ، وكان يظهرها مقلوبة في أحشائها بفعل النار فيها ، في حين ان حجارتها تحتوي على الزمرد وعلى غبار الذهب (٢٨ ، ٥) . ولكن آباء الكنيسة وشارحيهم ومترجميهم تمسكوا بتعبيري الصورة والمثال أكثر من تمسكهم بطين التراب ، مع ان هذه التعابير النارية ذات مغزى بالنسبة الى العلاقات التحديدية بين الله والانسان . وجدير بنا ، أن نذكّر بأن أفلاطون ألمح الى المخلوقات الحية التي تملك في دمها وعروقها حرارة قوية ، التي هي فيها شبيهة بينبوع من النار .

إن هذه القصة التي تروي خلق الانسان من طين التراب ، وعلى صورة الله ومثاله ، تزاوجت بالنصوص البابلية القديمة ، التي تتناول خلق الانسان الأول معجوناً بالدم الإلهي . والمهم بالنسبة إلينا هو أن نحفظ هذه النبذة عن الصورة الإلهية التي

هي ليست قاعدة خلق الانسان فحسب ، ولكنها قاعدة كل تطوّره . لأن سفر التكوين هذا لا يعتبر ظرفاً في الزمان ، بل هو مستمر . لذلك فالانسان ليس صورة كاملة عن الله . فالمسيح وحده ، يكوّن بذاته الصورة الكاملة هذه ، على حدّ ما يقول به الادراك المسيحي كما توسّع في مدركاته آباء الكنيسة ومؤلفو القرون الوسطى .

وفي صدد الكلام على الصورة ، يجدر بنا أن نعطي بعض أمثلة وجيزة من مختلف التفسيرات المقترحة للأخذ بها . والمنحى الذي انتحاه فيلون ، وجاء من نقّب فيه بعده ، من مفسرين لفلسفته وأتباع لها ، يصلح أن يكون أول الأمثلة . قال فيلون[1] : لا يجوز أن تتمثل هذه المشابهة في شكل جسدي ؛ لأن الله ليس في شكل بشري ، والجسم البشري لا يشبه الله . لا ، فالتشبيه هنا مستعمل بالنسبة الى الفكر ، عنصر النفس المسيطر ؛ لأن الفكر صيغ على نموذج فكر فريد ، الفكر الكوني المتخذ كنموذج أمثل[2] ...

---

(١) الملقّب باليهودي ، فيلسوف يوناني ، من أصل يهودي (١٣ ق. م الى ٥٤ ب. م) . ولفلسفته هي خليط من الافلاطونية والتوراة ، لم تمر دون تأثير فاعل في الافلاطونية الحديثة ، وفي الأدب المسيحي . (المترجم)

(٢) « بحث في خلق العالم » ، ص ٦٩ .

أما أوريجين فقد استوحى الوسيط الافلاطوني في شرحه الصورة . وقد ألحّ بشكل خاص على المبدإ الذي أشرنا إليه منوّهين بأن المسيح وحده هو الصورة الحقيقية ، والانسان هو صورة الصورة [1] . والمسيح هو النموذج الذي استخدم في خلق الانسان . والآباء اليونان واللاتين يحفظون عن أوريجين هذه العبارة المختزلة التي أصبحت كلاسيكية : « لم يكن القول ان الله صنع الانسان على صورته ومثاله ، بل القول الذي كان هو أن الله صنعه على صورة الله... وصورة الله هذه لا يمكن أن تكون غير مخلصنا » [2] .

وقد قال كليمان الاسكندري : « الكلمة الإلهية هي صورة الله ، ونحن البشر صورة الصورة » .

وفي رأي غريغوريوس دي نيس ، النفس هي صورة هذه « الطبيعة » التي تتجاوز كل فهم ، وانعكاس هذا الجمال الذي لا يعرف أي انتقاص من قدره ، وطابع الألوهة الوثنية ، وخيمة الحيــاة ، ومرآة النور الحقيقي (نشيد الأنشاد) . وفي رأي أمبرواز ان معرفة الذات هي تعرّف الانسان الصورة

---

(١) انظر في هذه المسألة ، مسألة الصورة ، هنري كروزيل ، لاهوتية صورة الله عند أوريجين ، باريس ، ١٩٥٥ .

(٢) تعليمات دينية مبسطة على سفر التكوين ، ١ .

والمشابهة الإلهية في ذاتــه (المزامير ، ١١٨ ، إصحاح ٢) وفي كتاب « يوحنا الانجيلي » قــال أوغسطينس : الانسان ليس في صورته الجسدية شبيهاً بالله ، بل في فكره صنع صورة عن الله .

على وجه التعميم ؛ يمكن القول ان آباء الكنيسة ، والمؤلفين في القرون الوسطى ، عادوا الى اعتماد التفسير اليوناني الأصيل ، وأجمعوا على الكلام على الصورة والمشابهـــة ، مرتكزين على مساهمة الانسان في الألوهة . وعندما كانت تختلف تفسيراتهم ، فحول انتقاء مكان الصورة كان يقع الاختلاف . وقـــد كانت تعترضهم دائماً صعوبة يجب أن يحسبوا لها حساباً هي الخطيئة الأصليّة ؛ فيبدو ضياع الغفران ، وقد كوّن نوعاً من القطيعة ، في نظرهم . وفي حـــالة الأخذ بوجود إنسان قبل آدم ، تبدو المشابهة تامة ، ولكن بعد الخطيئة الأصلية ، تشوّه شكل هذه الصورة . ولقد حفظ الانسان الصورة ، مدة بقائها قوة فاعلة ، ولكنه أضاع المشابهة ، أو بتعبير آخر ، أضاع إخراج هـــذه القوة الفاعلة الى حقيقة الوجود . والمهم ، إذاً ، أن نجد ثانيــة هذه القوة الفاعلة .

ومما يجب أن نحفظه هو ان الانسان ملكَ المشابهة وأضاعها، وهذا ما نجد له مماثلاً عند أفلاطون . والواجب استعادة هذه الضائعـــة . والجسم ، في نظر اليونان ، بمثابة سجن يعيق النفس

عن الاستجابة الى شرطها الأول . والآخذ بالتقاليد المسيحية يجد أن الخطيئة الأصلية جاءت سبباً لهذا الضياع في الاستجابة الى العقل : وعلى هذا الأساس قال برنار دي كلير فو عبارته التي تصلح قاعدة أولية : لقد أصبحت النفس حدباء ؛ وقال لوثر متكلماً على الصورة : إنها « جرباء » . والروح ، في نظر اليونان كما في نظر المسيحيين ، عليها أن تتذكر حالة أصيلة نسيتها مؤقتاً . أما مكان وجود هذه الصورة في الانسان ، فقد اختلف فيه اختلافاً عظيماً ، فأغوسطينس يضعها في الإرادة ، وبيرنار في الفكر ، وغيّوم دي سان – تياري في الذاكرة .

وقد تناولت التقاليد المسيحية مبدأ الصورة هذا فتناقلته خلال اجتيازها العصور ، وما ان بلغ عصرنا الحاضر حتى أمسى لا يعبأ به كثيراً ، فكأنه ينتسب الى ماض مجرّد من المعنى . فلم يبق غير عدد قليل من الفلاسفة واللاهوتيين يأخذونه بعين الاعتبار . وهكذا فإن هيدغر يحدّد مفهوم الصورة المسيحي بفكرة ما هو خارج عملنا وفكرنا ... والانسان في تجاوزه ذاته ، يعتبر أكثر من مخلوق عاقل .

وفي عرف نيقولا بيرديف ، الصورة الإلهية في الانسان تصلح قاعدة لعلم الانتروبولوجيا . ولكي يثبت رأيه يلجأ الى التقاليد اليهودية المسيحية . فالإلهي موجود في الانسان كعنصر

جنـــاء، لأن الانسان – كالمسيح – يحتمل طبيعتين : الطبيعة البشرية والطبيعة الإلهيـــة ، اللتين باتحادهما يخلقان الشخص . وذوبان الطبيعتين في الله وفي الانسان لا يترك مجالاً لعزل أحدهما عن الآخر .

ان صورة الشخص البشرية ليست صورة بشرية فحسب ، انها أيضاً صورة إلهية . وهنا تكمن كل الأشياء الصعبة التحديد وكل العجائب ذات الارتباط بالانسان . وأول هـذه العجائب التي نتصدى لها أعجوبة « الانسان المؤله » التي هي تناقض لا يطاله أي تعبير ينطوي على استدلال عقـــلي . والشخص ليس شخصاً بشرياً إلا بقدر ما هو ، في الوقت ذاته ، إنساني إلهي . والعنصر الإلهي في الشخص الانساني هو حريته واستقلاله بالنسبة الى العالم الغائي .

ولكي نفهم هذا النص ، يجب أن نذكر بأن المسيح يعتـبر هنا : « إنساناً مطلقاً » ؛ وتجسده التاريخي لا يدشن بـــدء وجوده ، فهو كائن أزلي أبدي . وهنا نجد أيضاً صدى للتبشير بإنجيل يوحنا . ونستطيـع أيضاً أن نعيد عبارة لبوهيم حيث يقول : « الله ليس شخصاً إلا في المسيح » .

إن تكوين الشخص اللانساني يخرج عن نطاق العـــالم الموضوعي، فهو تبـع للذاتية ويتلقى حيويته من الصورة الإلهية،

ويتمثل ينبوع طاقته في مثل نشاط أصيل النوعية . وبقدر ما يكون الانسان حرًّا ، وشخصاً ، وفاعلاً ، بقدر ما يبدو محققاً ذاته ، مبرراً وجوده ، ممتلكاً في الله ينابيعه الأبدية .

وهكذا ، ليس من مبـــدإ سببية ، ولا مبدإ تحديدية ، يستطيع أن يتدخـل ، فكل المذاهب من الوحدة الوجودية ، الى وحدة الحقيقية ، الى الازدواجية القائلة بالعقلانية الإلهية ، كلها ، كما يلحّ نيقولا بيرديف ، غير قادرة على تفهم الأعجوبة الخارجة عن نطاق الحسّ والعمل .

وعظمة الانسان وجدارته ، هما في أن يكون شخصاً قادراً على النفوذ الى ما وراء الحس والعمـــل . والوحدة الوجودية الانسانية تنتج عن هذه الازدواجية الإلهية الانسانية ؛ فإن تحطمت ، فالانسان لا يستجيب بعد ذلك الى حقيقته .

ليس الانسان صادقاً في إنسانيته إلا بمقدار ما في داخله من شبه بالله؛ وهذا هو الإلهي في الانسان . وفي هذا يحصل التناقض المميّز في العلاقات بين ما هو إلهي ومـــا هو إنساني . ولكي يكون الانسان مكتمل الانسانية ، يجب أن يشبه الله . ولكي تكون له صورة بشرية ، يجب أن تكون له صورة إلهيـــة . وإنسان كهذا هو قليل الانسانية ، حتى ليمكن القول انه ليس إنسانيـاً . لأن الانساني في الانسان هو شيء من الله وليس من

الانسان . فالله هو المطالب بأن يكون الانسان إنسانياً .

ان ألوهة الانسان هي ينبوع حريته ، وبالحرية ، كما رأينا ، يشبه الانسان الله ؛ وهذه المشابهة ، على حد قول بيرديف ، هي واجب نحو الله أكثر منها حقاً نحاول استرداده .

وإذا كان موضوع الصورة الإلهية كثير التناول بالدرس والشرح ، فإنه من الثابت أيضاً أن التفسير الذي يعطيه نيقولا بيرديف ليس مألوف العرض في الفكر الغربي المسيحي الذي يميل دائماً ، كما نعلم ، الى الإلحاح على مظهر الخطأ في الانسان ؛ والمؤلفات الروحية لا هم لأصحابها إلا التأكيد على هذه الناحية من الانسان . وان نحن بحثنا عن أن نقيم ، في هذا الموضوع ، مقابلة بين بيرديف ومؤلف استطاع أن يمارس تأثيراً على فكرته ، فمن المناسب أن نذكر غريغوريوس دي نيس ، الذي يبني تفكيره في مفهوم الحرية على حضور الصورة الإلهية في الانسان . ولنذكر أيضاً غريغوريوس بالاماس ، الذي كان في نظره حضور الصورة في الانسان قدراً سابقاً النظر في حدود الله .

ان الصورة الالهية تحضر في الانسان في شبه دعوة من الله ، وجواب الانسان يقتضي جعل المشابهة للصورة الالهية في ازدياد مستمر . وهكذا ، فان الصورة تحدد انتداب الانسان للقيام

بمسؤوليته ؛ والمشابهة تعبّن المهمة التي يجب ان يقوم بها نحو نفسه أثناء وجوده . فاذا انفصل الانسان عن نفسه ، وإذا أفلتت منه ذاته ، فانه يشعر بوجـــوده فريسة للاضطراب وفقدان التجانس في انسانه : وهكذا يضيّع جوهره ووجهه الخاص .

يجب أن ندخل هنا كيار كيغارد وطريقته الوجودية ؛ وقد سنحت لنا الفرصة وتحدثنا عنها .

لكي نتمكن من التقـــاط معنى هذه الصورة ، يجب ان نتبينها في تحفّزها الخاص : فنراها صورة حية متحركة . ويبقى أن نشير الى أن هذا المبدأ التقليدي يتعرض الى خطر إفلاته منا ، من حيث أهميته ومن حيث نتائجه . وفكرة يونغ ، في هذا الصدد ، ذات مغزى ، ويمكن التعبير عنها بلغة نستطيع اليوم فهمها . فهو يرى أن فكرة الله يمكن تشبيهها سيكولوجياً بنزوة غريزية عمياء حاضرة في الانسان ، مولودة معه . ويشدّد يونغ على الميـــل العاطفي نحو هذه الفكرة ، التي نستطيع اعطاءها صيغة فـاعلة . وهوذا يقول ، وقد صدر عن صعيد علم النفس ، لا عن صعيد الماورائية : « عندما نحترم الله ، أو الشمس ، أو النار ، فاننا نحترم مباشرة التعبير عن العظمة أو القوة ، إذاً ، الحدث طاقة نفسية ، هي الطاقة المثيرة » .

وهكذا فإن الشهوة لا تتناول مباشرة الغريزة الجنسية ؛ إنها في الذات « لامبالية » ، لأنها تشير فقط الى « نزعة نحو » . لذلك ، إذا ولدت الطاقة صورتها ذاتها ، فيبدو ثابتاً « ان ميزة الوسيط ترغم الطاقة على أن تأخذ شكلاً معيناً » . وقد أعطي مثلان على هذا الموضوع . فهناك من استخلص من الشمس فكرة الله ، وهناك آخرون نسبوا الى الألوهية اعطاء الشمس قيمة إلهية . فواحد يعطي الأفضليـة لـ « فعالية التسبب البيئي » ، والآخر يتعلـّق بـ « تلقائية الحادث النفسي » . وقد أوجز يونغ قائلاً : ... « في عُرفي ، ان الطاقة النفسية ، الطاقة المثيرة ، هي التي تخلق صورة الألوهية ، مستخدمة نماذج مثلى ، وبالتالي فإن الانسان يؤدي تكريماً إلهياً للشكل النفسي العامل فيه » .

وهكذا فإن هذه الصورة تخص الرجل بصورة لا يمكن التنكر لها . الله في الانسان والانسان في الله . وقد سبق لأوغسطينس أن قال : « انزل الى ذاتك ، وادخل غرفة قلبك السرية . واذا كنت بعيداً عن ذاتك ، فكيف تكون قريباً من الله » ؟

ان هذه الصورة الالهية الموجودة في كل الشعوب ، يرى يونغ ان يمثلهـــا مثل « صورة نفسية ، ومركـّب تعبيري من طبيعة النموذج الأمثل قد وحـّده الايمان مع طيف ماورائي »

من هذه الزاوية المعينة يمكن اعتبـــار الإله في الانسان على الصعيد النفسي، وهكذا يصير موضوعاً علمياً ، كما ان العلم يمكن ان يدرس الوجود النفسي . ووجهة نظر كهذه لا تنتسب لا الى اللاهوت ، ولا الى الماورائيات . من هذا النحو نجـــد تأكيداً لبازيل دي سيزاريه ، يقول : « الانسان مخلوق تلقى أمراً بأن يصير إلهاً » .

الانسان عالم مصغّر

« اعرف نفسك بنفسك ، فتعرف الكون » . هذه الحقيقة البديهية تجـــد ، هنا ، معناها الكامل . وإذا تتبعنا الفكرة التقليدية الشرقية أو الغربية ، فإننا نجد، كما سبق فقلنا ، عالمين : عالماً منظوراً وعالماً غير منظور . وأفلاطون يعتبر العالم المنظور ، وقاعدته ، لأن كل شيء له نموذج هو نسخة عنه . وهذه العوالم ليست متعارضة يناقض احدها عالماً آخر ، ولكنها مختلفة : فواحد كائن دائم ولا يستطيع ان يتغـــير ، وآخر لم يكن قط ، ولكنه ، على كل حال مستمر الولادة . والعالم الأبدي صورة عن العالم المنظور ، وهو متحد بعالم الأفكار ؛ وعالم آخر خاضع لتغيُّر أبدي ، يعبّر عن المادة . وقد تبين لأفلاطون ، على هذا الأساس ، أنّ للعالم نفساً وجسداً .

ولقد نقل ماكروب في « تفسير حُلم سيبيون » ، رأي الفيزيائيين الذي أسمى العالم رجلاً كبيراً ، بالاستناد الى المعادلات القائمة بين الجسم والعالم المادي، وبين النفس والكائنات الروحية . وكذلك نيميسيوس ديميز يقدم منطقاً استطرادياً يتناول النظريات الباحثة في العالم المصغّر ، والكون المصغّر في كتابه الناظر في « طبيعة الانسان » ، كما ان كلاديوس مامير ، في مؤلفه المتناول « حالات النفس » نحا نحوه . ومثلهما فعل ايزيدور دي سيفيل إذ أعلن آراءه في فلسفة هذا الموضوع في كتابه « في الطبيعة » ... وقد استخدم فلاسفة القرون الوسطى ولاهوتيّوها ، بميل خاص ، المواضيع التي كانت ، في حد ذاتها، تنزع الى وحدة العالم ، لم يعطوا مثله لإثبات صحة تلك المواضيع . وليس لدينا مجال لإطالة الكلام على هذه النظريات المختلفة ، إذ المهم أن نحتفظ منها بالنتائج .

عالم مصغّر وكون مصغّر يمثلان مستويين يشبهان درجتين ينبغي ان نتجاوزهما في نهج مطرّد . فاذا كان كل انسان عالماً مصغراً ، فانه يتناسب وصعيداً مختلفاً عن مثاله الالهي . ولكي نفهم هذا يجب أن نتذكر عبارة هرميس تريسميجيست المشهورة : « كل ما هو تحت مشابه ما هو فوق . وكل عالم يقدم حقيقته . وكل عالم يسكنه حضور متفاوتو النسبة في روحيتهم .

فبقدر ما يرتفع مستوى إنسان ، بقدر ما يستطيع الاطمئنان الى عالم أعلى يتجاوب وإياه ، ويأخذ في حوار معه . وما يجب ان نحفظه هو ان الجسم يملك صورته ، والنفس أيضاً تملك صورتها ، وان هذه الصور جية وانها ذات علاقة بالعالم الحي » .

وبيقظة وعي الذات يدخل الانسان في علاقة مع الصورة الموجودة فيه كحضرة . وفي اللحظة نفسها التي يحدث فيها التماسّ يقبض الانسان ، الذي هو مكان الحدوث ، على وضعه : فهو وضع مبهم ، ومثير ، وممزق . عندئذ يفهم أنه ينتسب الى قسم مما تؤكده له الصورة التي فيه . وفي حالة انفصاله عن هذه الصورة ، وارتمائه خارجها ، فانه يغدو منفياً ، وغريباً ، وتاعساً : فهو يعاني شعوراً بازدواجية في انسانه ، ولا يستطيع ان يستعيد أصالته ، ويسترد وحدته إلا في حالة اتصاله بجزئه الأصلي . وهكذا يتضح ان معرفة الذات تبدو كعودة ناتجة عن توجّه صحيح . وما ان تبتعد النفس عن هذه المعرفة حتى تجد أنها تائهة في « منطقة المفارقة » . وهذه العودة تشير الى طريق طويل ، مشتمل على مراحل كثيرة العدد . وبين كتّاب القرون الوسطى من تكلموا بصورة رائعة ، على موضوع « السقراطية المسيحية » على حد قول آتيان جيلسون ثم تطرقوا الى العلاقات بين العالم المصغر والكون المصغر .

ونيقولا بيرديف عرض فكرته التي تتناول العالم المصغر والكون المصغر في مؤلفه « معنى الخلق » . ففي نظره ان ضمير الانسان ، بوصفه الوسط العالمي ، فانه يحمـــل في ذاته طاقة العـــالم ، اذن ، فالمعرفة يبتدىء ظهورها انطلاقاً من الداخل . ولكن الانسان لا يتمثل كجزء محدود من العالم ، ولا يعتبر جزءاً جداً صغير منه . فهو ، في مفرده ، عالم في جمله، فضائيّ بطبيعته ، ووسط كونيّ . والطريق الوحيد المؤدي الى المعرفة الكونية موصول ، إذاً ، بمعرفة الذات . فالانسان يستطيع ان يخترق القوانين الكونية ، لأنه هو نفسه عالم صغير جداً . وقوة الكون الكبير الخالقة على اتصال بقوة الكون الصغير ، وهذا الاتصال يحدث ما سمّاه بيرديف «مجرّى من الداخل الى الخارج » و « مجرّى من الخارج الى الداخل » ، وهذان الكونان يتلاقيان ويتجابهان «زوجين» ، وليس كعملاق يلتقي أو يجابه قزماً . ولقد بقي بيرديف أمينـــاً على فكرة يعقوب بوهيم في ما يتعلق بالأرضي والسماوي مختلطين في شخص واحد ، جاعلين من الانسان محطّ تناقض وتضادٍّ بين فلسفتين . وهذان العنصران هما من الشخص الانساني مصدر سعـــادته وعزلته الخلقية الموحشة ، وتمزقه بين الأبد والزمان . ولكن هذا الموضوع تمكن مواجهته بصورة أخرى، تحدّث عنها شيلنغ

فجعلها شيئاً من الانتروبولوجيا مثقلاً بحمل مرهق من الطبيعة ، بينما كانت لفورباخ نظرة تتناول الناحيـــة الدينية . ودراسة الانسان ، في نظر بيرديف ، لا تتوفر موصلة الى غايتها إلا في حالة انعتاق دارسها من ثقل العالم المادي الذي يرزحه ، وعندئذ فقط يستطيع أن ينظر في جماله وعظمته . ولذلك قـــال : المتصوفة وحدهم قادرون على أن يقبضوا على الانسان وأن يكتشفوا من خلاله تركيب هذا العالم ، وبهذا الاكتشاف يصبح ممكناً فهم تعددية الشرط الانساني ، «فالمركّب البشري يحتوي في داخله كل الأصعدة الكونية ، حاضناً في ذاته كل الحيـــاة الكونية » .

والانسان ، من خلال واقعه هـــذا ، يقوم بوظيفة جسر ، ووسيط . فالانسان العارف ، بتمركزه في ذاته يكون قـــد تمركز في وسط كل كائن ، وعلى كل أصعدة الكائن ؛ وهكذا لا يكون في حاجة للانتقال الى الغير [1] ، أو لأن يضـــع نفسه في مكانه ليفهمه ويحبه : فهو الآخر . لذا فهو ليس خارجاً عمـــا يشاهد ؛ فهو غابة ، وساقية ، وعصفور . إنه الغـــير : أي الرجل الذي يصادف ، أو الرجل الذي يجهل والذي لم تقـــع

---

(١) إقرأ ، لدى منشورات عويدات كتاب معرفـــة الغير – سلسلة زدني علماً .

عيناه قط عليه . من هنا ينشأ التغيّر في علاقته بالغير ؛ محبته ليست مستأثرة بملكية . وهكذا تكون المحبة ابنة كل أسباب الحياة ، والفقر ، فالانسان الذي حقق معرفة ذاته يصبح معدماً ، دون مأوى ؛ يحيا في الهواء الطلق ، ويقف أمام أبواب البيوت وفي الطرقات ؛ يكمن لكل ما هو جميل وجيّد ، فيكتشف بصورة لا تعرف الملل ، الجمال والجودة . وهو للغير ملجأ ، وصخرة في متانته ، وشمس في نوره .

لمحة عن رموز الذات

لقد رأينا ان اللغة الرمزية ، وحدها قادرة على إيضاح تجربة معرفة الذات . وفي هذا الصدد سنرى ان دراسة الرموز كشفه توضيحي .

قبل أن نتناول رموز الذات ، فلنبدأ بامتحان الرموز حول الذات ، وهذا ما يتناول التقرّب من الذات لقد سنحت لنا الفرصة فتكلمنا على الداخل والخارج ، ويهمنا ، هنا ، أن نواجه هذه المبادىء على صعيد رمزي. فالتعابير «خارج» و « داخل » وما في الخارج وما في الداخل ، هي تعابير لها مغزاها ، لأنها تعيّن المميّز الأساسي بين النــــاس . فالذين لا يعيشون إلا في الخارج ، يعني على القسم الخارجي من ذواتهم ، فهم مأخوذون

بطقوس سطحية ومقيدون بها حرفيـاً . وهم لجهلهم الفكر ينتشرون ، ويتقسّمون ، ويضيعون بين واقع الحقيقة وخيـال الوهم . فإنسان الداخـل أو الانسان الداخلي ، عندما يترك المستوى السفلي ، مستوى الخارجية ، فإنه يقف عند باب ذاته في حالة يقظة وتنبه .

إن مبادىء من فوق ومن تحت ، التي نجدهـا في الكتابات المبهمة، فيها معنى الداخل والخارج. فالفوق يتجاوب والداخل، وهذا الداخل يعني العمق . والتحت هو الخارج ، والخارجية . وهذان البعدان يبدوان أساسيين ؛ فالانسياق من الخارجية الى الداخلية يقتضي حركة ، وسفراً . والفوق هو علامة قيمـة ؛ والانسياق نحو الفوق ، واجتياز مختلف درجات تكلم عليهـا افلاطون في « المأدبة » ، هو عمل صعودي ، نجتاز بـه مختلف الدرجات التي تفصل التحت عن الفوق : وذروة هـذا الفوق تطابق المطلق الذي نسعى الى بلوغه . والانسان ، كما رأيناه في ما تقدّم ، سماء وأرض في وقت واحـد ، إذاً ، ففي مختلف التقاليد ، والطقوس والطقسيات ، نرى ان الأرض والسماء مربوطتان بسلّم كونية ، تبدو كل درجة منها وكأنها عـالم وسيط ؛ والأرض والسماء تحتملان أيضاً مدرجاً يصل ما بينهما . فعلى الصعيد الرمزي ، تبدو السلّم الواصلة الأرض بالسماء قائمة

في « وسط » العـــالم ، وكأنها أثر حزام مطوّق يتفجّر الخلق منه . ولـكي يصل الانسان ، في ذاته ، سماءه بأرضه ، يجب أن يهتدي الى مركزه (وسطه) لكي ينصب عليه سلـّمه . ولنتذكر ان السلـّم ، على الصعيد الطقس الديني والرمزي يمكن أن تتمثل بجبل ، أو بشجرة ، أو بعصاً بسيطة . أمـــا صورته الفضلى، فتتمثل بجبل . ونحن نجد معنى مماثلاً الجبل أو السلـّم، مـــع سلـّم يعقوب الذي سبق فرسم شكل الصليب ، معتبراً كمـكان صعود ، ممثلاً بسلـّم وجبل معاً .

وقد عُرف كثير من الرموز معبّراً عن الذات . وبين أكثر تلك الرموز أهمية رمز المملكة ؛ « مملكة السموات » التي تعبّر عن حالة داخلية تتجاوب تماماً وذات الانسان . وفي انجيل لوقا (١٧ ، ٢١) ، نقرأ : « مملكة السموات هي في داخلـكم » ، وهذا المبدأ التوراتي نعثر عليه في كل التقاليد المأثورة عن مصر ، وعن الهند ، وعن الصين ، وعن الفكر العبراني أو المسلم . وقد جاء في سفر الظهور (الخروج) ان القدوس ، ليتقدس اسمه ، بعد أن خلق الانسان ، طبـع فيـــه صورة المملكة المقدسة وهذه الصورة تملك معنى الكل .

المملكة هي في الداخـــل ، كما هي في الخارج ، في المركز الوسط وفي الخط الدائري (المحيط) ؛ نوع من النقطة الحية ،

يوجد هناك حيث الحياة في القلب بمقدار ما هي في مركز الطاقة، وفي الخارج حيث القلب يتحول بها الى الخارج . وفي هذا المعنى نص" في انجيل توما يقول محدّداً ملكوت السموات : ملكوت السموات ليس في السماء الخارجية . فإذا كان الذين يقودونكم يقولون لكم : ها هي ، المملكة في السماء ! عندئذ طيور السماء تتقدمكم ... ولكن مملكة السموات هي في داخلكم ، وهي أيضاً في خارجكم .

اللؤلؤة هي أيضاً صورة عن الذات . ويمكن تفسر رمزها في مقارنة بين الباحث عن اللؤلؤ ، الذي يغطس في البحر مع وجوب تجنبه المسوخ البحرية ، وبين المتعرّف ذاته ، ذاهباً الى البحث عن نفسه . ويمكن تشبيه اللؤلؤة بـ «المخلّص الناجي» ، وهذه هي الظاهرة العجيبة .

اما الرمز الأكثر نموذجية عن الذات ، فهو الشمس . والانسان المتميّز عن الغير بقدرته وقيمته يحمل تاجاً شمسياً ، سواء أكان التاج مفروزاً بالنقود الرومانية، عندما كان القياصرة يُشبّهون بالشمس الطالعة ، أم مستديراً كالهالة الوضّاءة تحيط برأس القديس ، أم كمستديرة شعر المسام كاهناً حديثاً . والطاقة المحرزة بالتقاء الانسان بذاته هي طاقة شمسية ؛ فالشمس ، والإله ، والنار هي مرادفات ميثولوجية فيها معنى الضوء ،

والحرارة ، والخصب . وقد لاحظ يونغ في ديانة الميترا ان الألوهة في الطقوس الدينية القديمة كانت تتمثل في داخليتها شمساً ونوراً . وكذلك موضوع « الشعور الأبدي » شمسي ، إذاً ، الذات هي هذا «الولد الأبدي» هذا الولد الإلهي الذي يكتشفه الانسان في داخله . وفي هذا الصدد، فإن رمز الأم الإلهية تعيّن في «الأرض السعيدة» ، فماذا يصير الانسان في هيئته المتجددة ، عندما يجد في داخله شمسه ، يعني كنزه . ولكن هذه الشمس هي أيضاً عبء ، فالانسان يحمل ثقل ذاته . وعندما حمل ميترا ثوراً على ظهره ، أو عندما حمل المسيح صليبه ، فهذا يمثل دائماً حملَ الذات المتمثل أيضاً في دولاب الشمس ؛ والدولاب أو الصليب يملك كلٌّ منهما معنى مماثلاً . فالشمس هي وجه إله الانسان – الشمس ، الذي سبق فاتخذ رمز التأليه .

خلاصة

ان موضوع معرفة الذات يوضع ، في الغالب ، في موضع العفوية لا في صنف السيكولوجية أو التاريخية . وهو ذو صفة تغلب عليها الماورائية ، في حالة انفلات الماورائية من التعبير العقائدي الفلسفي .

ومعرفة الذات معينٌ لا ينضب أبداً ؛ فهي دائمــاً موضع متابعة بحث وإعادة نظر . ولهذا فإنها تبدو كأنها غائيــة الانسان . وهــذه الغائية يجب أن نفهمها بالمعنى الذي اعتمده هيدغر إذ قال انها زلزلة وحدة معرّضة للتوقـُعيّة غير أنهـــا قادرة على استعادة خلقها بصورة لا تعرف الملل .

والانسان الذي يحقق معرفة ذاته يصبح خالق نفسه ؛ ويكون قد دخل الى قلب إنسانه، بعد أن تغلـّب على وحشيته، فأدرك قرارة مصدره الذي هو ينبوع من نور .

ويظل الانسان يبحث عن شمسه في الخارج ما لم يعثر عليها في داخله ؛ فإن استطاع أن يتمركز في وسطه الشخصي ، فهوذا هو منارٌ ومنير ، مالك شمسه في الداخل . وها هو يستحق أن يلقـّب بالحكيم ، وبالرجـل الحيّ أو بالرجل النوراني . وفي الزمن الذي كانت فيه كلمة « حكمة » لا تثير شيئـاً ، ظلـّت مبادىء الحياة والنور محتفظة بثقلها النوعي ، وتلك المبادىء هي الجديرة بالبقاء .

إن معرفة الذات ، ولادة تتمّ في عالمها الخاصّ ، وتحت إطلالة شمسها الخاصة. والانسان الذي يعرف نفسه هو، وحده، الانسان الحيّ .

فهرس

منشورات عويدات – ٢٧٦ / ١٢ / ١٩٧٤

Marie - Madeleine DAVY

LA CONNAISSANCE DE SOI

Traduction Arabe

de

Nassim NASR

EDITIONS OUEIDAT
Beyrouth - Paris

معرفة الذات

يوم قال سقراط : « إعرف نفسك » ، كرّس دعوة الإنسان إلى السفر في أعماق نفسه ، يرتادها ، يكتشفها ، ويعود منها بحصيلة الحياة الانسانية منذ فجر التاريخ .

من هنا ، راح الفلاسفة ، بعد سقراط ، يعالجون هذه الرحلة إلى داخل « الأنا » واجدين فيها تارة مجاهل لا إلى غوص ، وطوراً اتساعات بشرية مشحونة بالتجربة التي عمرها آلاف السنين .

وإنه إبحار ، ولا أروع ، إلى « الأنا » التي نظنها فينا ، معنا ، قريبة منا ، فيما نكتشف ، عند البحث عنها ، أنها عنّا بعيدة ، وأنّ بيننا وبينها طريقاً غير سهل ، يلزمنا ، لاجتيازه ، كشف القناع عن نفسنا ، ومخاطبتها دون بُعد .

في هذا الكتاب ، عالجت ماري مادلين دافي مراحل الغوص إلى الذات ، واكتناهها بالطرق الأسلم والأقصر . وهي الخبيرة في الموضوع ، بحثاً وممارسة واطلاعاً ، لذا ، جاء توسيعها للموضوع ، لا دون اقتضاب ، عملاً أ رصيناً ، يختصر في بضع من صفحات ، خلاصة جاء في الدراسات الموسوعية .

« إعرف نفسك » ؟ قد لا تعود هي وحدها ا باتت نصفها . يبقى النصف الآخر ، ولعل الأهم بعد اكتشاف « الأنا » ، إنه : « كن نفسك » .

EDITIONS OUEIDAT
Beyrouth – Paris